

SAPIENTIA

Órgano de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>In memoriam</i>	3
--------------------	--------------------------	---

ARTICULOS

JUAN A. CASAUBÓN:	<i>La Lógica de Husserl</i>	8
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La crisis del hombre y de los valores en la filosofía actual</i>	23
WALTER BRÜNING:	<i>El pensamiento protestante sobre la historia en la actualidad</i>	30

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ser y pensar en Martín Heidegger</i>	38
ALBERTO CATURELLI:	<i>La Filosofía actual a través del XII Congreso Internacional de Filosofía</i>	45
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval</i>	49
ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre el pensamiento de José Vancoscelos</i>	52
J. E. BOLZÁN:	<i>Transformismo antropológico en Ortega y Gasset</i>	56

BIBLIOGRAFIA

GALLO GALLI: *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti* (Carlos Sacheri), pág. 66; UMBERTO ECO: *Il problema estetico in San Tommaso* (Fiora Zocchi), pág. 69; RICARDO LARRALDE: *El concepto de hipótesis en la filosofía patristica oriental* (Cesáreo López Salgado), pág. 70; JOSÉ M. DE ESTRADA: *Ensayo de antropología filosófica* (Octavio N. Derisi), pág. 72; ALBERTO CATURELLI: *El filosofar como decisión y compromiso* (José M. de Estrada), pág. 74; ROGER VERNEAX: *Histoire de la philosophie moderne* (Gustavo E. Ponferrada), pág. 75.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

IN MEMORIAM

LA RECONQUISTA DE LA VERDAD CIENTIFICA EN TODOS SUS ASPECTOS Y SU REINTEGRACION EN LA UNIDAD SAPIENCIAL DE LA FILOSOFIA Y DE LA TEOLOGIA Y DE LA VIDA CRISTIANA EN LA MENTE DE PIO XII

1. SAPIENTIA, órgano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina y expresión del pensamiento filosófico católico de la Argentina y de América Latina no podía dejar de dar testimonio de admiración y adhesión a S. S. Pio XII, recientemente fallecido: uno de los Papas que con más dedicación e inteligencia se consagró a la reconquista de la verdad en todas sus manifestaciones a fin de reconstruir sobre ella el mundo de la justicia, de la caridad y de la paz, como preparación a la vida inmortal. Pocos Pontífices y pocos hombres en la historia de Occidente han iluminado con la luz de la verdad los más variados sectores de la ciencia, de la técnica, de las instituciones y de la cultura y la han aplicado a las múltiples manifestaciones de la vida, aún a las más oscuras y difíciles de esclarecer y también a las más sencillas y humildes. Casi no hay tema de investigación o trabajo científico, profesión o estado de vida sobre los que Pio XII no haya hecho llegar su verbo lúcido y encendido de verdad y amor. Y lo ha hecho siempre, según convenía a la altura de su Cátedra, desde los principios perennes de la Sabiduría cristiana, unidad armónica de las verdades supremas de la razón y de la Filosofía y de la Fe y de la Teología, cuya fuente primera es siempre Dios.

No podríamos dar mejor testimonio de reconocimiento al ilorado Pontífice que evocando los puntos fundamentales de la síntesis de su rico pensamiento sobre esta reconquista de la verdad en sus diversos grados y en su magnífica unidad.

Para reconstruir un mundo destrozado por el error y desgarrado por el odio, Pio XII ha comenzado por restablecer en toda su fuerza y plenitud el mundo de la verdad natural y sobrenatural, para irradiar desde él la justicia y la caridad. Nadie como él ha vivido en su plenitud el texto paulino: *veritatem facientes in charitate*.

“La verdad, nos recuerda S. Santidad, que nosotros buscamos por los inmensos caminos del universo es voz y verbo que la realidad de las cosas envía a nuestra mente a través de los admirables sentidos de nuestra naturaleza plasmada de carne y espíritu. Del mismo modo que no creamos la naturaleza tampoco creamos la verdad [...]. No somos nosotros la medida de la verdad del mundo ni de nosotros mismos ni del alto fin al cual estamos destinados. Nuestro arte sagaz mide la verdad de nuestros utensilios e instrumentos, de nuestros aparatos y mecanismos, transforman, en cadena y doma la materia que la naturaleza nos ofrece, pero no la crea y ha de conformarse con seguir a la naturaleza como el discípulo hace con el maestro cuya obra imita. Cuando nuestra inteligencia no se adapta a la realidad de las cosas o se hace sorda a la voz de la naturaleza, vagu en la ilusión de los sueños y corre tras vacuidad que parece persona”. (Discurso en la Acad. Pont. de Ciencias, 3-XII-1939).

2. *La grandeza del hombre de ciencia —“orgullo y gloria del género humano”, como lo apellida S. S.— le viene precisamente de la búsqueda de esa verdad oculta, que él trata de develar.*

En el descubrimiento de esa verdad distingue Pío XII tres grados, cada vez más profundos: 1) el de la razón, que estudia el orden del universo y sus leyes, y que del orden científico empírico-matemático se eleva hasta el descubrimiento de las esencias y principios supremos de la metafísica, que gobiernan toda la realidad existente y posible, y sobre todo hasta Dios, Causa Suprema del universo; 2) el de la Fe y Teología, por la que Dios hace al hombre participe de los secretos de su propia ciencia. y 3) finalmente el intuitivo o contemplativo de la visión beatífica, en que el conocimiento se funde con el amor en la contemplación gozosa de la esencia divina. (Disc. en el IV Curso de la Acad. Pont. de Ciencias y Disc. a los Pred. de Cuares., de 1941).

3. *Pío XII inculca una y otra vez el estudio de las Ciencias, de la Filosofía y de la Teología, e insiste en que Ciencia y Filosofía, por una parte, y Fe y Teología, por otra, lejos de oponerse se armonizan y ayudan mutuamente, provenientes de una misma Fuente que es Dios, Verdad infinita de quien proviene por participación toda verdad natural y sobrenatural. “El sello de la verdad no lo ha impreso Dios de modo diverso en la Fe y en la Razón. En vez de disentir, se ayudan mutuamente, ya que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe y a su luz esclarece los términos de ésta, en tanto que la fe preserva de errores a la razón, la libra de ellos si ha caído y la ilustra con multiformes conocimientos” (Disc. de S. S., cuando aún era Secretario de Estado, en la inaug. del Congreso Juríd. Intern. en Roma, 12-XI-1934). En la verdad “tiene Dios su trono y de ella bajan hasta el hombre como dos arroyos de una única fuente, las verdades de la razón y las verdades de la fe, jamás en oposición, sino como hermanas de desigual belleza (Disc. a los Univ. de A. C. italiana, 20-IV-1941).*

Y por eso la Iglesia ha favorecido siempre y ha contribuido como ninguna otra institución al cultivo de las ciencias y de las artes. Bastaría recordar, como lo hace el mismo Pontífice, que ella es la fundadora de la Universidad, la gran institución de investigación superior de la verdad en sus múltiples manifestaciones y en su unidad integradora.

4. *En un célebre discurso a los universitarios de Acción Católica italiana (29-IV-1941), el Papa traza lo que podríamos llamar el programa de todo intelectual católico en el cultivo de las ciencias. Tal programa comprende tres puntos fundamentales: 1) La dedicación al estudio de las ciencias profanas y de la Filosofía. Los intelectuales católicos deben ir a la vanguardia de la investigación de las mismas. 2) Mas para que tal estudio de la ciencia especializada se pueda hacer sin dislocarse de su verdadero ámbito y más todavía sin desmedro de la fe, los intelectuales católicos han de unir al cultivo de las ciencias el estudio de las ciencias religiosas: han de cultivar la Filosofía y la Teología para saber discernir el preciso alcance de la verdad de los conocimientos especializados y poderlos ubicar e integrar en la unidad del saber superior de la Sabiduría cristiana. 3) Finalmente a la unidad armónica entre el conocimiento científico y el sapiencial filosófico-religioso debe añadirse también la unidad entre esta verdad integral cultivada por la inteligencia y la vida ajustada a sus exigencias: es menester que en el intelectual y universitario católico la verdad se haga vida —veritatem facientes—, para que la vida sea el mejor testimonio de la verdad. Por que así como el desorden caótico del mundo actual, arguye el Papa, es la mejor refutación de los principios filosóficos que lo ha engendrado, del mismo modo la vida individual y socialmente ordenada es la mejor demostración de la verdad de los principios que la engendran.*

Al intelectual católico, especialmente al filósofo y a la Universidad, como órgano superior del cultivo de la verdad, está reservado el alcanzar la unidad de la verdad superior integradora de todas las verdades parciales o particulares para ser elevadas, finalmente, a la unidad de la verdad sobrenatural de la Teología.

Esta misión, realmente grande y conductora de los pueblos, hace que la Iglesia tenga tanta consideración y encomio por la obra de los hombres de ciencia. Bastaría recordar las palabras de alabanza y el cuidado especial de S. S., Pío XII en sus magistrales discursos por los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias, a los que quiso otorgar el título de "excelencias", para poner en relieve toda la estima de la Iglesia por su obra.

5. *Particular empeño ha tenido S. S. por señalar los escollos, por una parte, y, por otra, los grandes principios de la Filosofía. Bastaría recordar su esclarecedora Encíclica Humani Generis, donde cuidadosamente señala contra el historicismo en boga el sentido absoluto de los principios de la Filosofía, que una vez descubiertos como verdaderos en una época, lo son para siempre*

sin que a ello se oponga el sentido histórico de la cultura —como tal, cambiante y enriquecedor— en que tales principios inmutables se encarnan sin perder nunca su vigencia absoluta, según lo ha indicado el mismo Pontífice en su discurso sobre la Historia. Señala el Papa que la admisión de un fácil relativismo introducido desde la Filosofía en la Teología, no dejaría de contaminar de relativismo y consiguiente escepticismo la misma verdad revelada. Y a este propósito el Papa vuelve a recalcar —una vez más, pues lo ha hecho con celosa insistencia a través de toda su vida— el valor perenne e independiente de su época histórica de la verdad de la Filosofía de Santo Tomás.

6. *Sin embargo, nada más ajeno y opuesto a la mente de Pío XII, como la clausura de la verdad católica frente a las conquistas más avanzadas y atrevidas de la ciencia, de la técnica y de sus aplicaciones actuales. Personalmente el Papa gustaba de estar bien informado en todas ellas y profesaba singular estima por sus insignes cultivadores.*

Precisamente porque toda verdad y todo bien —esté ella en donde esté y haya sido descubierta por quien quiera que sea (recuérdanse a este respecto las palabras del Papa sobre el parto sin dolor, que fue descubierto por un hombre de ciencia ruso)— proviene de Dios, la gran preocupación de Pío XII fue reunir e integrar bajo el signo cristiano de la Iglesia todas las ciencias, las artes y las técnicas en la unidad superior de la Sabiduría cristiana, para lograr esclarecer exactamente el alcance de las mismas y su significación dentro de la verdad total, para luego desde ese saber ordenado conseguir encauzar la vida individual y social, natural y sobrenatural de los hombres en la justicia y la caridad, como fruto de esa verdad, y así alcanzar el orden y la paz, como preparación terrena a la vida inmortal del cielo.

El mismo Pontífice ha trazado con claridad y firmeza los grandes principios —generalmente tomados de la Filosofía y del Derecho natural— para reorganizar el mundo sobre las exigencias de la verdad, a fin de encaminarlo por la justicia y la paz, y predisponerlo de este modo para ser informado y vivificado por la verdad sobrenatural y la caridad del Redentor...

7. *Toda la vida de este intrépido Pontífice puede sintetizarse en la conquista y reconstrucción de la unidad perdida de la verdad total, natural y sobrenatural de la Sabiduría cristiana, para irradiarla sobre todas las manifestaciones de la vida humana a fin de encauzar a ésta de acuerdo a las exigencias de aquella y lograr convertir la verdad en vida o, lo que es lo mismo, encaminar la vida por el recto sendero de la justicia y de la caridad en pos de una Verdad divina, Vida exultante en la Trinidad, y comunicada, a través de Cristo, Verbo encarnado, a la Iglesia, su Cuerpo vivo a El incorporado.*

Tal la misión del Pastor Angelicus, ejemplarmente cumplida, sin desmayo ni descanso, hasta el postrer aliento de su larga y fecunda existencia.

Tal también la herencia que la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, la Universidad de la Iglesia Argentina, recibe del ilustre Pontífice: cultivar la verdad en todas sus manifestaciones científicas, integrándolas en la unidad de la Sabiduría cristiana —de la Filosofía y de la Teología armónicamente unidas— para contribuir con ella y con sus exigencias práctico-morales de justicia y amor a la reconstrucción espiritual del País y del Mundo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
Rector de la Universidad Católica Argentina

LA LOGICA DE HUSSERL

(Examen crítico desde el punto de vista tomista)

I

Aunque no me fué posible asistir al primer coloquio, donde expuso el doctor Llambías la teoría tomista de la lógica, gracias a este grabador he podido escucharla perfectamente. Y me basaré, entonces, en las conclusiones de ella, para mostrar cómo Husserl, a mi entender, perdió esa distinción clara que en el tomismo existe entre la lógica y otras ciencias que no son, como aquélla, de segunda intención, sino que son directas o de primera intención.

Se había dicho en la reunión anterior que las cosas pueden ser consideradas o en cuanto a su esencia y existencia reales o bien tal como son en la aprehensión de nuestro entendimiento, de un entendimiento abstractivo, compositivo, divisivo, educativo e inductivo como el nuestro. Y que, consideradas las cosas en este estado, se descubren ciertas relaciones que, aunque se fundan en lo real, no son ellas mismas reales, sino relaciones de razón, con fundamento "in re" por cierto. Es decir: que puede considerarse a los entes con sus notas y propiedades que le corresponden en su existencia o posibilidad reales, o las relaciones, notas y propiedades que les advienen por el hecho de ser pensados al modo humano. Las ciencias que tienden hacia (y captan y conocen) el ente su esencia o existencia reales son *ciencias directas* o de *primera intención*. También la psicología, aunque refleja, reflexiona sobre algo real, sobre nuestra alma, sobre nuestros actos psíquicos reales, sobre nuestros conceptos subjetivos como algo real en el alma y, en ese sentido, también es una ciencia de primera intención. La lógica, en cambio, estudia lo conocido en tanto que conocido, y las relaciones que le advienen al ente al ser conocido al modo humano. Estas relaciones se llaman *segundas intenciones*.

Hay un texto de Juan de Santo Tomás que dice: "Llámase en verdad a ésta "segunda intención", por diferencia con la primera, como si se dijera un segundo estado o condición del objeto. Puede en efecto el objeto ser considerado en un doble estado: primeramente, según es en sí ya sea en cuanto a la existencia, ya sea en cuanto a la quiddidad; segundo, como está en la

aprehensión, y el estado éste de ser en el conocimiento es segundo respecto del estado de ser en sí, el cual es primero, porque, así como la cognoscibilidad sigue a la entidad, así el ser conocido es posterior a aquel ser que la cosa tiene en sí. Por lo tanto, aquellas afecciones o formalidades que convienen a la cosa en cuanto en sí, se llaman primeras intenciones; las que convienen a la cosa en cuanto conocida se llaman segundas. Y, ya que pertenece a la Lógica dirigir las cosas en tanto en cuanto están en la aprehensión, por lo tanto, de por sí considera la Lógica las intenciones segundas que convienen a las cosas como conocidas". (*Curs. Phil. Log. II P. Q. II*, art. II, ed. Reiser, t. 1, pp. 290-3). Y dice después que, la primera operación de la mente constituye la "intentio termini", la intención de término, y la intención de universalidad; la segunda, la intención de oración con sus diversas variedades; la tercera, la intención de consecuencia o argumentación.

Así, cuando yo digo "esta pared es gris", ahí me estoy refiriendo a la pared en su naturaleza y existencia reales; pero, si yo digo "en mi juicio, en mi proposición, *"la pared es gris"*, la pared es sujeto y gris es predicado", ahí estoy descubriendo las segundas intenciones, porque el ser predicado y el ser sujeto, el ser género y el ser especie, el ser término medio, mayor o menor en el silogismo, etc., no corresponde a las cosas en su esencia y existencias reales sino en tanto que pensadas al modo abstractivo, compositivo e inferente propio de un entendimiento como el humano. De allí que el objeto formal de la lógica, como dijo el profesor Llambías, sea un ente de razón, no un ente real; pero no algo subjetivo, sino *un ente de razón objetivo*, es decir, una *relación de razón entre las cosas en tanto que conocidas*, entre los *objetos de concepto*. Dice Santo Tomás en su Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles (lección 4, n. 574): "El ente es doble, a saber, el ente de razón y el ente de naturaleza. Dícese "ente de razón" propiamente de aquellas intenciones que la razón introduce en las cosas consideradas, como la intención de género, especie y semejantes; las cuales no se encuentran en la naturaleza de las cosas, sino que siguen a la consideración de la razón. Y éstas, a saber, el ente de razón, es propiamente el sujeto de la Lógica". No que todo ente de razón sea sujeto de la lógica —porque hay *entes de razón de primera intención*, como por ejemplo los entes de razón matemáticos, los números no reales—, sino este peculiar y primordial ente de razón que, necesaria y forzosamente, sin darse cuenta, constituye nuestra razón al pensar las cosas. Hay una cierta libertad en poder constituir o no el número "4", pero no hay ninguna libertad para pensar sin constituir estos entes de razón lógicos, porque basta que nosotros atribuyamos algo a algo, o veamos la relación de un género a una especie o de una especie con los singulares, o hagamos un raciocinio cualquiera para que "ipso facto" se constituyan los entes de razón lógicos. Pero estos entes de razón, que se constituyen en los actos directos, no son conocidos *como ob-*

jetos, no son *tematizados* en esos actos directos, sino en esa reflexión “*sui generis*” que es propia de la lógica, la cual estudia lo conocido “*reduplicative*”, en tanto que conocido, y las relaciones que le advienen al mismo por el hecho de ser conocido de esa manera abstractiva y compositiva propia del entendimiento humano.

De allí que, aunque el objeto formal de la lógica e incluso el objeto en general de la lógica (material y formal), y el objeto de la metafísica tengan una igual extensión, sin embargo, deban considerarse como muy distintas estas ciencias, porque la metafísica considera ante todo *el ente real* en su posibilidad de ser o en su acto de *ser* (*actus essendi*), mientras que la lógica lo estudia en tanto que *ente en el conocimiento*, en el estado de abstracción que le adviene por el hecho de ser conocido, y ante todo en cuanto a las relaciones que se fundan inmediatamente en ese estado de abstracción y sólo mediatamente en el ser natural de las cosas.

II

Ahora bien, en Husserl se da un debilitamiento de esa distinción entre las ciencias directas y la lógica, y por ende la metafísica y la lógica, con consecuencias idealistas que llevan a una cierta identificación de lógica, ontología —lo que él llama “*ontología*”— y matemática. Veamos cómo se produce esto: El punto de partida no siempre explícitamente confesado, pero sí siempre presente en Husserl y aceptado por él como un presupuesto tácito que no hay ni siquiera que discutir, es que *el ente existente en sí, el ente que él llama “trascendente”, exista o no, no es nunca cognoscible en sí mismo por el conocimiento humano*. (Cfr. *Inv. Log. Proleg.* n. 33; *Inv. VI*, n. 64; *Méd. Cartes.*, ed. Peiffer-Levinas, n. 64, p. 133) (1). Ente trascendente y ente no captable en sí mismo —para él— son sinónimos. Es decir: tiene una concepción en cierto modo kantiana del ente trascendente y más remotamente cartesiana, porque Descartes, aunque admitía el conocimiento de ese ente no lo hacía porque el entender o sentir llegaran directamente al mismo, sino porque ese conocimiento, que se detenía simplemente en ideas, se suponía que estaba de acuerdo con ese mundo de entes por un recurso artificioso a la veracidad divina; había un realismo sólo *mediato*: el conocimiento terminaba únicamente en una idea objetiva, y no se sabía si a esa idea objetiva le correspondía o no un ente real existente o capaz de existir sino a través de este recurso artificial a la veracidad divina que no podía engañarnos. Mas el *realismo mediato* es el padre del *idea-*

(1) “...la *métaphysique naïve*, opérant avec les absurdes choses en soi...”. (*Méd. cartes.*, loc. cit.).

lismo crítico, así como el *idealismo crítico* es el padre del *idealismo metafísico*, y este tránsito, que es el de la filosofía moderna, también se da en Husserl.

Este, entonces, parte siempre de ese presupuesto tácito de que el ente trascendente, en el caso de existir, no es nunca alcanzable por el conocimiento humano. En sus primeras épocas parece que admitía la existencia de ese ente trascendente, pero, sólo inferido por hipótesis, experiencias, inducciones: una especie de *realismo mediato ilacionista o interpretacionista* —según se dice en la terminología escolástica—, pero no un *realismo inmediato* en que “*intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem*”; nunca esa *identificación* intencional propiamente dicha. Ahora bien, como Husserl quería hacer una ciencia, una filosofía como ciencia en sentido estricto, en sentido riguroso, y con un punto de partida necesario, evidente, *ahodictico*, lógicamente, como él creía que ese ente trascendente no era nunca alcanzable por el conocimiento, la primera condición que le imponía esa necesidad de una filosofía como ciencia rigurosa, sin “dogmatismos”, sin presupuestos, era precisamente dejar de lado a ese ente y todo problema referente a él, todo problema “metafísico” —como él diría— y esto lo obliga a la originaria “epoché”: dejar de lado lo que se refiere a un ente supuestamente trascendente. Ese dejar de lado implicará que nunca más lo volverá a encontrar, lógicamente. Al final, él admite, sí, el “ser trascendente” pero ese “ser trascendente” no implica que para él exista independientemente de nuestro conocimiento, sino que es un *sentido* más *bueno* por nuestro conocimiento.

Por eso, al prescindir del ente trascendente, no prescinde sólo de la existencia, sino también de la esencia en cuanto existente, la esencia “in re”, y se queda solamente con la esencia *en tanto que conocida en acto*, la esencia en tanto que en la aprehensión. Es decir: con aquel *estado* de la esencia que es el fundamento, precisamente, de las relaciones lógicas. De tal manera que, para él aunque admite la intencionalidad, o sea, que el conocimiento está *abierto a objetos*, esos objetos serán *puros objetos*; objetos que no existen fuera de la aprehensión del sujeto, fuera de la conciencia del sujeto; intencionalidad, entonces, que trasciende, sí, la subjetividad psicológica, mundana, del yo empírico; pero que no trasciende, en cambio, una subjetividad más amplia, una *subjetividad trascendental*. “Ser”, entonces —para Husserl—, será equivalente a ser conocido, a tener un “sentido”, una esencia entendida en acto o un elemento hylético conocido en acto. De allí que ni siquiera pueda plantearse el problema de un ser existente o posible en sí mismo con independencia del conocimiento, porque, como digo, un presupuesto tácito de toda su filosofía es ese creer que el entender nunca alcanza lo trascendente, por una concepción kantiana y quizá un poco cartesiana de lo trascendente, y una concepción subjetiva que parte de la “conciencia”, de origen cartesiano. Ahora bien; es lógico entonces que, si no se distingue el “status in se” del ente, del “status ut in

apprehensione", no pueda en su filosofía distinguirse claramente las ciencias directas de la lógica; la metafísica de la lógica, y haya entonces una especie de reducción de la metafísica a la lógica o de los objetos "ontológicos" a un mero correlato objetivo de los actos lógicos y de las intenciones lógicas.

III

En este camino de Husserl hacia el idealismo, que lo llevará a esa concepción de la lógica y de la ontología, podemos distinguir dos vías, entre sí vinculadas aunque distintas, (siguiendo un poco a Sofía Vanni Rovighi en su libro "Husserl", publicado por la editorial "La Scuola" de Brescia, en 1947, págs. 101 ss. y 132 ss.): la vía que podríamos llamar *psicognoseológica*, y la vía *lógica*. La *vía psicognoseológica*, que se manifiesta sobre todo en la Investigación VI de las "Investigaciones Lógicas", en las "Ideen" I, II y III y en las "Meditaciones Cartesianas" es la siguiente: se parte del presupuesto de un ente trascendente no cognoscible ni conocido en sí; luego, se lleva a cabo una "epoché" respecto de ese ente trascendente. Entonces, nos quedamos con la esencia conocida en tanto que conocida; pero estas esencias conocidas en tanto que conocidas no pueden ser tampoco el fundamento último, en el cual la mente pueda detenerse, como querían algunos fenomenólogos que no hacían más que descripciones de las relaciones objetivas entre esas esencias, porque hay allí una *multiplicidad de esencias*, hay allí, por ende, una *contingencia*, y hay también una contingencia del *aparecer* de esas esencias ante nuestra conciencia. No fundándose estas esencias en el ente existente, contingente en cuanto a su existir, y en la abstracción verdaderamente tal que nuestra mente hace de esa esencia existente, a través de su presencia oculta en lo sensible e imaginable para llevarla al seno de la inmanencia intelectual, resulta que hay que buscar el fundamento y el origen de esas esencias en otro lado. Así como al realista, a partir de un mundo de entes existentes, la contingencia y multiplicidad, que en esos entes se encuentra, lo lleva a elevarse por encima de ellos hasta el *Esse Ipsum Subsistens*, hacia Dios, así Husserl, encontrando esas esencias, no en sí mismas, sino reflexivamente en el conocimiento, pero múltiples (por ende hay ahí una cierta irracionalidad), contingentes en su multiplicidad y en su aparecer, en su existir en la mente, tiene necesariamente que buscar el fundamento en ellas, y no el fundamento ya en el ser trascendente, sino en la propia conciencia inmanente. Pero como no las puede reducir, sin un relativismo y antropologismo totales, a la conciencia "psicológica" del hombre empírico, será a una subjetividad trascendental, a un *ego puro* al cual recurrirá para fundarlas. Pero de la siguiente manera: cada esencia es pensada por nosotros a través de una serie de conceptos objetivos. Por ejemplo, de "hombre" yo puedo decir que

es animal, corpóreo, sustancia, viviente, puedo decir que es capaz de reír, político, filósofo (este último a menos como posibilidad radical), etc. Entonces hay allí una posibilidad de reducción de la esencia a esta pluralidad de conceptos objetivos. La esencia sería la ley de identidad, simplemente, que subyace a la síntesis de estos conceptos objetivos. Es decir: no es el concepto objetivo, propiamente, el resultado de un análisis de la esencia preexistente, sino que la esencia es en cierto modo una *X* idéntica que subyace a la unificación mental de estos conceptos objetivos. Por ello, se “reduce” la esencia también. Estos conceptos objetivos que él llama más bien “*noemas*”, a su vez, plantean los problemas de su raíz, de su origen, de su multiplicidad, de su contingencia, y habrá una vuelta del concepto objetivo al concepto —digamos— subjetivo, o significante, en su faz subjetiva, y como éste se da en un acto, al acto, a la operación de conocer, y como esta operación emana del yo, al yo, aunque este yo no sea el yo empírico, psicológico, porque a éste, como dijimos, ya se lo ha dejado de lado por la *epoché* (al menos teóricamente); será aquél un yo puro, un “yo trascendental”. Esa es la vía psicognoseológica que sigue la evolución idealista de Husserl.

Y la *vía lógica*, que lo lleva a identificar lógica formal con ontología formal, es la siguiente: todo ente es susceptible de caer bajo la consideración de nuestra inteligencia, ya que el intelecto, como dice Santo Tomás, tiene por objeto formal el ser. Todo ente, entonces, puede ser conceptuado, puede ser juzgado, puede ser puesto como sujeto, como predicado, puede ser materia de un raciocinio. Entonces ¿a qué conclusión llega Husserl? A la de que el objeto de la lógica es el *ente en general*: todo ente puede ser considerado por la lógica. Y el objeto de la ontología ¿cuál es? También el ente en general. Pero como el ente para él es sólo el ente en cuanto conocido, “*reduplicative ut sic*”, entonces resulta que el objeto de la lógica formal, el ser en general, se identifica con el objeto de la ontología formal, el ser en general. Con la diferencia de que la ontología formal lo considera como algo dado ahí, y capta sus notas que aparecen, mientras que la lógica formal, de una manera más profunda, y reflexionando, capta las operaciones y conceptos significantes que, sin que nos demos cuenta, lo van *constituyendo*. Así como la luz del cine dibuja en la pantalla objetos, así se van constituyendo en nuestra conciencia desde las profundidades de nuestra subjetividad esas regiones ontológicas. Pero, además de la ontología formal, admite Husserl, una ontología material. Así por ejemplo, para él, los conceptos de uno, unidad, pluralidad, relación, ser, algo, multiplicidad, etc., lo son de objetos de la ontología formal; mientras que los conceptos que dicen relación a materia sensible como casa, árbol, etc., lo son de objetos que pertenecen a la ontología material. La ontología formal, para él, se despliega sobre la idea “vacía” (como dice él) de ser en general, de algo en general mientras que los que presentan “una cosa” son o pertenecen

a la ontología material. Y aquí vemos, subyacente bajo esta teoría de Husserl a la concepción, por cierto que muy transformada, wolffiana y anteriormente suareciana y más antiguamente escotista de la abstracción metalísica como una "abstracción totalis". Es decir, que, a partir de unos entes dados, por una abstracción depauperante —no ya por una abstracción o "separatio" en profundidad que capte el *actus essendi*, sino una abstracción esencial-lógica depauperante— se va perdiendo contenido hasta llegar a ese "ser en general", a ese "algo en general", a esa "unidad en general", pero con la diferencia que Husserl no los considera meramente como fundados materialmente en esos entes de los cuales los abstrae, sino que, para buscar un fundamento apodictico, los considera como *a priori* con respecto a esos entes, y fundados entonces en los actos constituyentes del entender formal, que estudia la lógica formal.

¿Y la ontología material? Bueno, a la ontología material le correspondería como correlato subjetivo una "lógica objetiva", siempre que se consideraran como existentes esos entes de la ontología material. La lógica tradicional —dice él— ha sido una lógica ingenua que presupone la existencia de esos seres; "Lógica objetiva" la llama. Pero en una consideración más profunda ese aparecer de los objetos materiales se ve como algo que depende exclusivamente de nuestro entendimiento también, y que debe ser estudiado por la *lógica trascendental*. Lógica trascendental, entonces, de la relación "a priori" de nuestro conocimiento a las regiones eidéticas materiales; y también es esta lógica trascendental el fundamento último de la misma lógica formal. Dice en un texto de "Investigaciones Lógicas" (Inv. III, ed. Ga. Morente-Gaos, t. 3, p. 35): "Conceptos como *algo, uno, objeto, propiedad, relación, enlace, pluralidad, número, orden, número ordinal, todo, parte, magnitud*, etc., tienen un carácter radicalmente diferente de los conceptos de *casa, árbol, color, sonido, espacio, sensación, sentimiento*, que por su parte expresan algo que contienen una cosa. Los primeros se agrupan alrededor de la idea vacía (sic) de algo u objeto en general, estando enlazados con este algo u objeto mediante los axiomas ontológicos formales; en cambio, los últimos se ordenan en torno a diferentes géneros supremos de cosas (categorías materiales) en los cuales arraigan *ontologías materiales*. Esta división cardinal entre la esfera de las esencias "formales" y "materiales" es lo que sirve de base a la auténtica diferencia entre *disciplinas* (o *leyes y necesidades*) *analíticas-a priori* y *sintéticas-a priori*".

Allí todavía no establece la *equivalencia* entre lógica formal y ontología formal, pero sí lo hace en "*Formale und Transzendente Logik*", es decir en "Lógica formal y Trascendental". Dice en esa obra (ed. P. U. F., n. 25, p. 109, ed. alem. p. 69) "Juzgar es dirigir juicios hacia objetos, enunciar *propiedades* o *determinaciones relativas* de estos objetos; por lo tanto, debe ha-

cerse notar que la ontología formal y la apofántica formal, pese a la diferencia expresa de su temática, deben sin embargo ser muy estrechamente solidarias y puede que inseparables. Finalmente, *todas las formas de objetos*, todas las variantes del "alguna cosa en general" intervienen en la *apofántica formal misma*; es así como, por esencia, las cualidades (propiedades y determinaciones relativas) asimismo como los estados de cosas, las vinculaciones, las relaciones, los todos y las partes, los conjuntos, los números y todo otro modo de objetidad... que existen para nosotros de una manera verdadera o posible, no existen sino en tanto que intervienen en los juicios". Y la conclusión a que llega es que "El resultado de nuestro examen se enuncia por tanto así: *la analítica en tanto que doctrina formal de la ciencia* tiene, como las ciencias mismas, una dirección *óntica*, y a decir verdad, gracias a su generalidad apriorica, una dirección *ontológica*. Ella es *ontología formal* (dice pues que la analítica es ontología formal). Sus verdades aprioricas enuncian aquello que vale... *para los objetos en general*. Ellas enuncian *bajo qué formas existen en general* o pueden existir..., naturalmente en juicios, porque los objetos en general existen únicamente en los juicios". Por aquí vemos cómo llega a la *confusión de ontología y lógica*. Porque, como no admite una cosa existente en sí, que pueda ser conocida, lo alcanzado con certeza es sólo lo conocido en tanto que reflexivamente conocido, lo cual es el *objeto material de la lógica*; por ende las relaciones y vinculaciones en este objeto conocido en tanto que conocido vienen a aparecer como vinculaciones que hace nuestra mente al conocer. De esa manera las propiedades y relaciones cosmológicas, matemáticas y metafísicas vienen a reducirse a las propiedades y relaciones lógicas, en una especie de hibridación entre las *primeras y las segundas intenciones*. De ese modo, el fundamento de todo ente y de toda inteligibilidad debe hallarse en la actividad constitutiva de la subjetividad trascendental.

IV

Este proceso se realiza sobre todo, en materia de lógica, en dos libros: en "Investigaciones Lógicas" y en "Lógica formal y trascendental". En la segunda el idealismo es mucho más declarado que en la primera. De "Investigaciones Lógicas" nosotros no conocemos más que (yo por lo menos) la segunda edición, porque la traducción de Gaos y García Morente, se basa en la segunda edición alemana de 1913. Pero esa segunda edición de 1913 ya tiene correcciones idealistas en algunas partes, porque está influida por *Ideen* (I), que se publicó también en 1913. La primera edición, de 1900/1, sería interesante conocerla, para ver qué diferencias tenía respecto de la segunda. Era sin duda menos idealista, y en la primera parte de la obra —los Prolegómenos— se ve

todavía la *tendencia semiplatonizante* del Husserl originario, porque allí, aunque las objetividades ideales aparecen como no existiendo en sí, en un *topos uranos*, como en Platón, tampoco son constituídas por ninguna mente; aparecen como una "validez en sí", en un estado en verdad insostenible, porque ni se basa en el ente trascendente ni en nuestra subjetividad. Como no se funda en el ente trascendente, poco a poco tendrá Husserl que ir las basando en la subjetividad, y esto se verá ya en la última redacción de la Investigación VI, que está influida ya por "Ideas" en la segunda edición, y en sus sucesivas obras.

Primero, en "Investigaciones Lógicas" refuta al psicologismo, que quiere fundar esas objetividades y esas relaciones que estudiaría la lógica en la pura conciencia subjetiva e individual empírica; y, luego, a partir del estudio de las expresiones, descubre bajo ellas ciertas *entidades ideales*: las "*significaciones*". Pero estas significaciones tienen que hallar un objeto, tienen que *cumplirse* en un objeto. El cumplimiento de las significaciones "trascendentes", de las significaciones referentes a cosas trascendentes supone la presencia sensible de la cosa: eso lo admite Husserl. Pero, para él, influido por Descartes, por Hume, por Locke, por Kant, etc., *la sensación no tiene intencionalidad propia*; la sensación termina en algo puramente subjetivo de por sí: "los datos hyléticos" que son para él puramente subjetivos. Esos datos hyléticos sólo se transforman en signos —como instrumentales— de las cosas, de las supuestas cosas, cuando son "animados" por un *acto noético*, por un acto intelectual. Pero de por sí sola la sensación no tiene intencionalidad que desemboque en un sensible óntico existente, sino que es un dato hylético subjetivo, un momento hylético de la conciencia. De allí que el "cumplimiento" de esas intenciones trascendentes no pueda nunca realizarse con perfección y con seguridad, porque se realiza a través de ese "telón" de datos hyléticos parciales que sólo son subjetivos. Entonces se pregunta: ¿cómo puedo saber yo que les corresponden realidades fuera de mí? Dice: "sólo la percepción de las propias evidencias es indudablemente evidente" (Inv. VI, n. 64, t. 4, p. 202). Mientras que respecto a las "significaciones" de los actos referentes a entes trascendentes a nuestro yo dice: "esas intenciones no encuentran su cumplimiento en el contenido presente, antes bien constituyen a través de él la presencia personal de algo trascendente sólo presuntiva". (Ibid., p. 244). De manera que, como él busca una evidencia apodíctica, prescinde de esos entes dudosos y lógicamente se va quedando encerrado en esa subjetividad trascendental.

En "Formale und Transzendente Logik" distingue él, como el título lo dice, *lógica formal* y *lógica trascendental*. Y en la lógica formal advierte tres niveles. En primer lugar, una *morfología apofántica pura*, es decir: sustituyendo todo contenido de los ejemplos lógicos por signos se alcanza una

morfología apofántica pura; por ejemplo, sujeto, predicado, juicios singulares y universales, hipotéticos, disyuntivos, etc., todos desde el punto de vista de la *forma* únicamente, pero de la forma entendida como una algebrización simbólica —digamos— de esos contenidos y de esas relaciones. En segundo lugar, una *lógica de la no contradicción* o de la *consecuencia*, *lógica formal* de la no contradicción o de la consecuencia. Para él el principio de no contradicción no es una ley del ser, sino una ley del pensar únicamente, es decir, una ley vacía de no contradicción en orden a la mera consecuencia. En tercer lugar admite una *lógica formal de la verdad*; no todavía una lógica trascendental, sino una *lógica formal* de la verdad. Tres niveles, pues, de la lógica formal. Pero todo esto tiene que tener su fundamento en la lógica trascendental, que es la que descubre las leyes de la constitución de las objetividades de toda clase, de todo nivel —formales o materiales— por la subjetividad trascendental.

V

De manera que en la lógica de Husserl, como digo, hay una identificación de *lógica* y *ontología* y de *ambas con las matemática formal*. Para el tomismo, la matemática, en sentido propio, rehace sobre la cantidad, la “quantitas molis”, la “quantitas dimensiva”, pero, aunque llamara *matemática* a eso sólo, no dejaba de admitir otras cantidades en sentido análogo —digamos— la “quantitas virtutis” que puede llamarse una cantidad cualitativa o de intensidad ontológica, y el “número trascendental”, que se identificaba con el ser. Pero su estudio correspondía a disciplinas muy distintas: la cantidad cuantitativa a la *matemática* propiamente dicha, el número trascendental a la *metafísica*, la “quantitas virtutis”, en general, también a la metafísica; en sus especies particulares, a la metafísica o a la filosofía natural. Luego, modernamente, se han constituido *matemáticas sobre números-entes de razón*, números transfinitos, irracionales, “imaginarios”, etc., lo cual forma *otro tipo de matemática “trascendental”*, fundada ya no en el ente metafísico, sino en el *ente de razón*. Ahora bien: si hacemos una unidad con todos estos objetos, sin distinguir su analogía y si, por una “absuractio totalis”, captamos las ideas generalísimas (univocadas) de unidad, de pluralidad y de relación *en general*, es evidente que la “ontología formal”, que trata del ser, del algo, del uno en general y la “matemática formal” que trata también del ser, del algo, del uno en general, se identifican; y ambas se identifican con la lógica, ya que ese ser, ese uno, ese algo en general, no existe sino en tanto en cuanto contenido objetivo de conciencia para Husserl, y no responde a ningún ente trascendente. De allí viene la identificación de ontología formal, matemática formal y de ló-

gica formal; y de ontología material, matemática material (en cierto modo por lo menos, en una zona objetual), y lógica trascendental ("lógica objetiva" cuando es ingenua; trascendental cuando es crítica).

VI

Ahora bien: ¿cómo puede hacer Husserl con visos de verosimilitud esta especie de identificación, y este intento de constituir el mundo a partir de la subjetividad? Hay un texto muy iluminante de Santo Tomás que dice: "Estas intenciones inteligibles (segundas) se equiparan al ente natural, por razón de que todo ente natural puede caer bajo la consideración de la razón, y por eso el sujeto propio de la lógica se extiende a todo aquello de que se predica el ente natural. De donde concluye (Arist.) que el sujeto de la Lógica se equipara al sujeto de la Filosofía, que es el ente de naturaleza. El filósofo, en efecto, a partir de los principios de aquél, procede a probar lo que debe considerarse acerca de esos accidentes comunes del ente. El dialéctico, en cambio, procede a considerarlos a partir de las intenciones de la razón, *que son extrañas a la naturaleza de las cosas*". (*In Met.* IV, lect. 4, n. 574). Ya que las intenciones de la razón (pues *todo puede ser pensado*) se equiparan en extensión al ente, Husserl podrá de alguna manera hacer semejar que a partir de estas intenciones y de la actividad del "ego" va constituyendo el mundo entero de los entes.

Pero, digamos, hay dos "*trampas*" y un *fracaso* en esta empresa de Husserl. "Trampas" —no digo voluntarias, sino involuntarias, por el error que ha cometido— que le permiten hacer con alguna verosimilitud esa constitución: constitución del mundo, constitución de los otros yos, constitución de los objetos culturales, etc. La primera "trampa" resulta de lo siguiente: a pesar de que por la "*epoché*" Husserl ha prescindido del mundo trascendente, *se ha quedado sin embargo nada menos que con todos los "datos hyléticos"*. Es decir, que él cree que los "datos de sensación" pueden persistir aun suprimidos el mundo y yo, como si esos datos de sensación no dependieran intrínsecamente (no solo "effective" sino incluso "objective") de las cosas materiales del mundo, y no fueran al mismo tiempo actos del "compuesto" del ser humano en tanto que cuerpo animado. Obra de tal manera como si se pudiera prescindir de la existencia de ese mundo y de ese cuerpo, y sin embargo quedarse con estos datos hyléticos. Es decir: hay allí una influencia cartesiana, que atribuye al alma sola la percepción sensible (aunque en Husserl con grandes modificaciones idealistas). Así se queda con los "datos hyléticos" pese a la "*epoché*". Y otra pequeña "trampa" (o grande) está en que, prescindiendo del mundo y del cuerpo y del tiempo que él llama trascendente o mundano, *se queda con*

el “*tiempo inmanente*”, con el tiempo que afecta a la interioridad de nuestra conciencia y de nuestra inteligencia, *olvidando que esa temporalización de nuestro intelecto en sus actos le viene de su vinculación con una sensibilidad*. (Cfr. Peghaire, *Intellectus et ratio*). Es decir: que si en nuestra inteligencia hay un tiempo continuo es porque depende en cuanto al objeto (en cuanto al *origen* de sus objetos) del ente mundano-sensible, del cual lo abstrae a partir de la presencia de aquél en la imaginación y en la razón particular, que son facultades enraizadas en un ente mundano, precisamente, y sometido al tiempo, al tiempo trascendente, continuo: nuestro propio cuerpo. Husserl prescindiendo de él, sin embargo se queda muy cómodamente con esa temporalidad inmanente y se la adjudica al yo puro, a esa especie de yo trascendental; y, como dice Maritain en la crítica que hace a Husserl en “Los grados del saber” (5ème. édit. p. 207), contamina así con materialidad y con tiempo al propio yo puro; como decía Víctor Delbos (cit. por Maritain, *in eod. loc.* nota 1), introduce en el “yo puro” (en la “razón pura” más abstracta, “originaria” y “apodíctica”) “la indeterminación de lo sub-lógico”. Habla, sí, de una “constitución” del propio tiempo inmanente por el “ego”, pero no fuera de éste, sino en él, en el “ego” mismo: el “Ego Constituyente Universal” es algo así como un Dios que se autotemporaliza; un paradógico Absoluto, que, al temporalizarse en su propia inmanencia, introduce en sí la relatividad y contingencia que todo tiempo supone ⁽²⁾.

Ahora bien, gracias a esta conservación del tiempo inmanente y de los datos hyléticos, Husserl puede distinguir, en la aparición de los objetos en la “conciencia”, una *génesis activa* y una *génesis pasiva*. La *génesis activa*, que él llama “práctica”, resulta de esas constituciones que se van haciendo al ponerse a algo como sujeto, como predicado, como género, como especie, como término medio, como término mayor, como colección, como unidad, etc.; a la “constitución” de todas esas relaciones inteligibles, que es como una conformación de un material dado, él la llama *génesis activa*; y la *génesis pasiva* es la que en el *tiempo inmanente* va originando esa aparición de *datos hyléticos*, que se van sucediendo; esa fluencia sensible. De la combinación, entonces, de esa *génesis activa* y de esa *génesis pasiva* resulta la constitución de los objetos. La materia sensible va siendo conformada por una actividad espontánea del “ego” en la *génesis activa*. Pero, Husserl para no caer en semirrealismo, tiene que admitir que la *génesis pasiva*, en último término, también se origina en el “ego”. (Cfr. Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl*, P. U. F., pp. 366 ss.).

(2) Fink, con aprobación de Husserl, distingue tres yos: el empírico, mundano o psicológico; el trascendental, y el constituyente universal; pero los tres son uno solo en el fondo. El “Ego constituyente universal” constituye a los otros grados del yo y al mundo en su propia inmanencia. Cfr. Fink E.: *Die phänomenologische Phil. E. Husserl...*. Berlin-Charlottenburg, 1934.

De manera que la génesis pasiva sólo es *relativamente* pasiva. Es el resultado de ciertas habitualidades que han quedado de anteriores génesis activas. Pero entonces, francamente, *no se vé cómo el "ego" puede sacar "ex nihilo", de sí, todo, incluso el material de esa génesis pasiva.* Y así se produce el aludido fracaso, que se denota en lo siguiente: *primero*, en una imposibilidad de conectar válidamente, con *necesidad*, ya sea por intuición inmediata, ya sea por deducción, ese *ego puro* que debiera ser del todo vacío, con la cierta pluralidad que ya supone la llamada ontología formal (el ser uno, algo, pluralidad, número, etc.); en *segundo lugar*, en la imposibilidad de una conexión necesaria y evidente entre esa pluralidad formal y la *pluralidad eidético-material*, pues no se ve tampoco cómo en los conceptos "vacíos" de uno, algo, ser, etc., puedan fundarse totalmente, de ninguna manera, las ontologías materiales, y, en *tercer lugar*, en la imposibilidad de fundar con necesidad y evidencia en estas ontologías materiales el mundo de los individuos existentes. Otras tantas escisiones que Husserl no colma *válidamente*, porque *para colmarlas tiene que recurrir a ese tiempo y a ese aparecer de los datos en el tiempo* que es introducir *contingencia, materialidad y oscuridad en el seno del propio "ego apodictico"* al cual había llegado, y en el cual *reintroduce*, de hecho, *todo el mundo con todas sus oscuridades y contingencias.*

Finalmente, cabe objetar a Husserl que esa constitución —aun suponiendo que fuera satisfactoria— no constituiría más que *objetividades*, pero no "supuestos", no "supositalidades"; "constituye" objetos conocidos, pero no *sujetos de existencia*, porque, evidentemente, nuestro conocimiento no puede constituir reales sujetos de existencia. Ustedes no son meros objetos de mi conocimiento, sino que son sujetos existentes en sí, capaces de operación y de pasión reales. Ahora bien, por eso Husserl se ve en figurillas para constituir a los otros yos, y lo único que puede constituir es "objetos conocidos *como* sujetos" en el seno de su inmanencia, pero no a *verdaderos, reales y operantes sujetos*. Al mismo tiempo, no puede constituir tampoco la *subjetividad óptica de las cosas materiales*, de las cosas del mundo material, porque aún cuando yo "constituiera" perfectamente, por ejemplo, un "ómnibus-puro objeto", y todos los hombres lo constituyeran igual que yo, y hubiera entre todos una síntesis concordante, no parece que ese ómnibus fuera un *ómnibus real, existente, operante*, capaz de matarme realmente o de herirme realmente, y no de "matarme" también en una especie de alucinación o de consideración "constituyente" quasi alucinatoria o fenoménica ⁽³⁾. Y, una casa "constituída" sería una casa no

(3) Husserl distingue siempre entre lo percibido por la experiencia externa y lo imaginado; pero no puede justificar bien en su sistema tal distinción, pues también la cosa percibida resulta puesta, constituida por la subjetividad en su inmanencia "sin puertas ni ventanas".

existencialmente (ónticamente) distinta de una casa *imaginada* ⁽⁴⁾; pero es un poco difícil mudarse a una casa imaginada, salvo que el mudarse también sea una “constitución”; pero, entonces hay una especie de armonía preestablecida entre todas mis percepciones y entre las percepciones de todos, o todos somos un solo ser y tenemos acceso a la interioridad de los demás para lograr esa perfecta armonía; más ¿como saber si existen otros yos-sujetos, y reales, si el conocimiento no alcanza entes existentes en sí? Además ¿qué sentido tendría en Husserl, por ejemplo, hablar de que el mundo se inició muchísimos años antes que el hombre, ya que sin el hombre es difícil imaginarse que haya una conciencia receptora de datos hyléticos?, etc.

VII

De allí que sea necesario volver a la posición realista y tomista, que sostiene que hay que distinguir entre la intencionalidad directa, que llega al ente existente o capaz de existir en sí, y la intencionalidad refleja, que capta lo que el conocimiento agrega a ese ente. La intencionalidad directa en cuanto capta al ente no lo constituye, sino que lo ve, lo posee. Conocer es “fieri aliud in quantum aliud”, de una manera no metafórica; hacerse metafísico-intencionalmente lo otro, en cuanto otro. Es un “salir” de sí mismo, pero un “salir” inespacial. Porque diría Husserl que sostener ese realismo sería creer que salimos, que tenemos puertas y ventanas; sería caer en un “espacialismo”; pero no es así, porque así como la inmanencia espiritual no es un estar dentro de una caja, dentro de un lugar material, así la trascendencia del conocimiento no es tampoco un pasearse por el espacio. Trasciende el espacio sin pasar materialmente por el espacio. Y dice Santo Tomás en un texto del *Quodlibeto VII*, q. I, art. 4: “La “noticia” puede considerarse doblemente: o según se compara al cognoscente, y así está en el cognoscente como un accidente en el sujeto, y en ello no excede al sujeto..., o si no según se compara al cognoscible y, por este lado no es algo “en”, sino “hacia otro”. Aquello que es “hacia otro” no tiene razón de accidente por el hecho de ser hacia otro, sino por el solo hecho de que sea “en”... Y por esto, la noticia según esta consideración (hacia otro), *no está en el alma como en un sujeto*; y según esta consideración, excede la mente, en cuanto otras cosas distintas de la mente se conocen por la noticia”. Y, como dice Gredt (*Elementa*... 9ª ed. recogn., n. 686, t. 2, p. 71) hay un *triple modo de transubjetividad* en nuestro conocimiento. En el conocimiento intelectual de algo abstracto, hay transubjetividad en cuanto a la

(4) “El obrar y el padecer no convienen a los entes en cuanto están en la consideración (de la mente), sino en la existencia”. S. Tomás, *In Boeth, de Trinit.*, 5, 4, ad. 7.

esencia o "materia" conocida, ya que esa esencia puede predicarse de entes trascendentes ("hombre", por ejemplo, de cada hombre), pero no hay transubjetividad ni en cuanto a la forma de abstracción y universalidad que tiene esa esencia en la mente, ni en cuanto a la presencia o existencia mental (intencional) de esa esencia. En el objeto de la imaginación hay transubjetividad en cuanto a la materia conocida y en cuanto a la forma, porque ésta ya es individual y concreta, pero no en cuanto a la presencia o existencia, porque a ésta la produce el acto de imaginar. Y, finalmente, en el objeto del sentido externo hay transubjetividad no sólo en cuanto a la materia, sino en cuanto a la forma, y no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la existencia de lo que es captado, porque lo que capta el sentido externo no lo pone él, sino que es la cosa misma en su existencia, en tanto en cuanto operante sobre un cuerpo real y físico, aunque intrínsecamente dotado de alma y por ende capaz de captar *objetivamente* (como *otro*) lo que sobre él influye.

Aquel error que le viene a Husserl de la tradición cartesiana acerca de la mera subjetividad de la sensación, y el otro error semi-platónico de considerar las esencias abstractas como *puras unidades ideales* sin extensión empírica, para evitar el empirismo, (confundiendo extensión lógica respecto de los individuos con colección empírica), hace que Husserl se encuentre doblemente cortado de la transubjetividad existencial de las cosas. Su sensibilidad no le da más que datos hyléticos subjetivos, y las esencias son para él "individualidades ideales", cuya relación con cosas reales subsistentes y singulares no puede de ninguna manera determinar adecuadamente, pues no se ve cómo una *pura individualidad* pueda ser *común* a una *multitud de individuos distintos* sino por una "constitución" idealista (la "individualidad" ideal "a priori", *puesta* por el "ego" en meros fenómenos empíricos) que —como vimos— no da razón del mundo y sus entes, ni de los otros yos, ni de la existencia real, concreta y singular de unos y otros. Nada más.

JUAN A. CASAUBÓN.

LA CRISIS DEL HOMBRE Y DE LOS VALORES EN LA FILOSOFIA ACTUAL *

EN BUSCA DE UNA SOLUCION PARA SUPERARLA

I

1. — Nunca tal vez como ahora el hombre ha estado tan amenazado de una quiebra de los valores que sustentan su vida espiritual, su cultura y aun su misma coexistencia y subsistencia sobre la tierra.

1) En el *orden social* internacional y nacional, en el mejor de los casos, pareciera que sólo existe un equilibrio de fuerzas, continuamente amenazado por quebrarse con el predominio de una de las partes, pero en modo alguno una paz interna lograda por un auténtico orden jurídico-moral. De hecho tal equilibrio está roto en muchos casos; y en el *plano internacional* son muchos los pueblos sojuzgados por guerras o imposiciones injustas de otros Estados más fuertes, impedidos en el libre ejercicio de su soberanía —Hungria es un ejemplo—; y en el *plano nacional* son muchos los dictadores que con violencia imponen su régimen sobre los individuos, privados de sus derechos personales y sometidos a vejaciones y humillaciones de toda índole; y las *clases sociales* más fuertes que imponen una verdadera esclavitud sobre las más débiles —la explotación humana de los trabajadores o, lo que es peor, de pobres mujeres indefensas sometidas a las garras de un comercio infame—. Ha desaparecido el *orden humano-moral*, el orden intrínseco y jerárquico, que desde la conciencia y de un modo absoluto imponía a cada uno —al Estado, familia e individuos— sus *obligaciones*, con lo cual y correlativamente aseguraba también a cada uno sus *derechos* frente a los demás, organizando a los individuos en la familia e instituciones, a éstas en el Estado y a éste en la Comunidad internacional. Y este orden se ha perdido, porque los valores correlativos de justicia y de derecho con las consiguientes normas moral-jurídicas o son desconocidas o han perdido su carácter de vigencia absoluta y han sido substituidas por la fuerza, la astucia y los intereses y pasiones en general.

2) Pero esta *crisis social* es efecto y manifestación de una crisis mucho más profunda, una *crisis del hombre mismo y de sus valores*; bien que, una

(*) Trabajo presentado al Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Venecia desde el 12 al 18 de septiembre de 1958.

vez producidas ambas —la individual y social— la una ejerce su pernicioso influjo sobre la otra.

El hombre actual ha perdido de vista su Fin trascendente y eterno y, con él, los bienes y valores capaces de cimentar una norma moral de vigencia absoluta. Se ha encerrado en su vida temporal y terrena, movido también por los valores de este orden, prevalente y casi exclusivamente materiales, desvinculados además de todo valor trascendente, y, como tales, *relativos* y dependientes únicamente de su propia voluntad. La vida espiritual —sobre todo en sus manifestaciones más elevadas: el conocimiento desinteresado, el arte, y más todavía la religión y la moral— se va alejando cada vez más del hombre común de nuestra época. Cada día es mayor el número de los hombres para quienes su única norma de conducta es el instinto o la inclinación natural de la vida animal. La inteligencia espiritual, dominada por esta vida inferior, se aplica casi exclusivamente al refinamiento de los medios para hacer más agradable la vida de los sentidos: a la salud, a la comodidad, etc. La misma ciencia parecería haberse encerrado en sus aplicaciones a este fin.

Volcado casi enteramente a los objetos exteriores por una vida eminentemente sensitiva —llevado por una inclinación natural, exacerbada por los medios técnicos modernos del cine, la radio, la televisión— el hombre ha perdido el hábito de la reflexión, el contacto consciente con su propio ser personal, la presencia de su interioridad espiritual inteligente y libre, y ha llegado poco a poco a perder el sentido de lo eterno y, con él, de su propia vida específicamente humana.

Es el hombre que ha intentado liberarse de su Fin divino y que, lógicamente, ha venido a vaciarse de su esencia, de su auténtico ser finito abierto a aquel Bien, trascendente infinito, en cuya posesión logra su propia plenitud. Con esta destrucción del *terminus a quo* —su ser substancial finito— y del *terminus ad quem* —su Fin divino— se ha hecho imposible la perfección humana y hasta la constitución de la misma norma moral. La obligación absoluta hasta carece de sentido. Todos los valores y consiguientes obligaciones han quedado *relativizadas*, dependientes enteramente de la propia libertad humana que las crea. Porque, en definitiva, sólo queda la *existencia* en un mundo temporal terreno, como un puro hacerse finito en cada instante desde la nada hasta la muerte, como una pura libertad abandonada exclusivamente a sí misma, sin normas ni imposiciones extrínsecas, eligiéndose a sí misma y con ello sus propios valores, dueña enteramente de sí. “Dios ha muerto”, decía Nietzsche, el hombre está solo y es dueño total de sí; y el Existencialismo actual procura llevar hasta las últimas consecuencias esta derelicción total del hombre: nada es sin el hombre, sólo es en el hombre, que, vacío de toda esencia o ser permanente, no es sino pura existencia o egreso de la nada para la nada, pura libertad o auto-creación finita de sí en cada instante. De este modo el hombre

se recupera totalmente, alcanza un *humanismo* absoluto: sólo mi *existencia* o autodeterminación que crea su vida y sus valores libremente en cada instante. Frente a la vieja concepción que "enajenaba la vida y el ser temporal del hombre" entregándola a Dios y a una vida inmortal futura, el hombre actual cree haber recuperado para sí su única verdadera vida material-temporal y se ha deshecho, lógicamente, de todas las obligaciones y sometimientos provenientes de aquel Fin trascendente y eterno, correlativo de su esencia espiritual; ya que ambos han sido desalojados de su perspectiva existencial-temporal. Ahora no tiene más que esta vida huidiza temporal y terrena, finita, que no es sino que se hace desde la nada, pero la tiene como su único dueño, que la forja en cada instante libremente, como auto-creación suya, como él quiere, sin exigencias ni imposiciones de nada y de nadie, sin saber para qué es y qué debe hacer con ella: una libertad como pura indeterminación sin sentido, como *nada* de ser y deber ser, absurda y a la deriva.

II

2. — Pero he aquí que cuando se creía enteramente dueño de sí, libre de toda exigencia de la verdad y del bien, superior a ellos, y libre también de su propio ser y deber ser inmanente, el hombre de hoy, ansioso de felicidad, se encuentra con su nada y su miseria, y sometido no ya al bien y a su perfección sino a la *esclavitud* de sus propias pasiones —que nunca puede satisfacer plenamente y cuya misma satisfacción, cuando la logra, lo dejan siempre insatisfecho— y de sus propias creaciones técnicas —de la máquina, de las armas, etc.—, indemne frente a la libertad de los demás —los atropellos de toda índole de los más fuertes— y sobre todo del que siempre es más fuerte que él, el Estado, y que lo han aplastado con los totalitarismos más diversos, de derecha y de izquierda, habiendo perdido con su libertad total los medios eficaces para defenderse de ellos.

Olvidaba el hombre que al *liberarse* del *ser* trascendente y, con él, de todas las exigencias de la verdad y del bien absoluto, se diluía y se hacía imposible toda *obligación*, también la de los demás, sin excluir la de los más poderosos y la de los gobernantes, y que cada uno quedaba así abandonado a su propia libertad frente a la de todos los demás, en muchos casos dueños de medios más poderosos que los suyos, para sojuzgarlo y someterlo, sin defensa moral ni física alguna. Se llegaba así al *homo homini lupus* de Hobbes. No tuvo en cuenta el hombre que el liberarse del *ser* y del *bien* y de la *verdad* trascendentes y de toda *obligación* absoluta consiguiente, implicaba *ipso facto* privarse de todos los *derechos* —que sólo pueden tener vigencia de tales con la *obligación* moral absoluta de los demás de reconocerlos y respetarlos— y

quedar sometido a un puro juego de libertad, vale decir, de fuerzas destituidas de todo contralor moral y movidas sólo por intereses y pasiones egoístas.

Ha surgido así este "mundo roto" (Marcel), despiadado, donde la vida material y más la espiritual del hombre, se torna cada día más difícil, este ambiente cada vez más irrespirable de egoísmo y de odio; y donde el amor como entrega al amado ha sido substituído por un pseudo-amor, que no es más que un egoísmo disfrazado en que se quiere al otro como *medio* de goce: someterlo a sí como un objeto, y donde, por eso, "el infierno son los otros" (Sartre). Y en este estado anárquico, sin ley ni normas que obligen desde dentro, y, correlativamente, sin defensa posible frente a los desmanes de los demás, surgen la inseguridad, el temor, la angustia y la desesperación. Una vida temporal finita, que comienza y termina en la nada, y que surge sobre ésta como un conjunto de dolores, sin esperanza de una justicia definitiva y de un amor que la haga feliz eternamente. Una vida absurda y sin sentido, que conduce al hombre a la desesperanza cuando no al suicidio.

3. — Y no es que ignoremos que, aún con el reconocimiento de la verdad y del bien, el hombre sea capaz de quebrantos y de hecho haya quebrantado todas las leyes morales y conculcado todos los derechos. El hombre siempre ha pecado. Pero, a más del avance del mal a extremos antes inconcebibles —al menos desde el advenimiento del Cristianismo— hay una diferencia esencial entre el desorden de épocas pasadas y el de la actual: que antes el *desorden* era un *hecho*, reconocido como claudicación de un *orden* que se lo reconocía de *derecho*, como *valor*; hoy a ese *hecho* se le ha dado categoría de *derecho* o, con más precisión, se ha perdido la norma misma para discernir lo que es de hecho o de derecho, lo que es bueno o malo en sí: todo simplemente *es*, no hay más *deber* o exigencia propiamente tal, porque con el *ser* ha desaparecido el *deber ser* y lo que simplemente *es* está reducido a un *aparecer* fenoménico o patencia. Y así hemos visto justificar y hasta enaltecer en obras literarias y aún filosóficas contemporáneas lo que repugna al sentir moral común de todos los hombres: la infidelidad conyugal, la desertión, la traición y hasta los actos *contra naturam*. Y ello con toda lógica, si se supone que cada uno, eligiéndose existencialmente, elige *su* valor, aunque con ese acto elija para todos. *Vale* lo mismo elegirse como fiel o infiel a lo prometido, como malhechor o como santo; incluso estos conceptos han perdido todo sentido donde no hay ya canon para discernirlos.

4. — Ahora bien, si es cierto que múltiples causas no filosóficas han incidido e inciden inmediatamente en la formación del estado de *anarquía* y *amoralidad* actual, también es cierto que la mayor parte de ellas están nutridas por una concepción de la vida, cuya formación ha sido determinada o influenciada por las grandes direcciones del pensamiento filosófico; y que, en

todo caso, de haberse formado extrafilosóficamente, a la filosofía tocaba oponerse y hacerlas caducar.

Es verdad que el problema es mucho más complejo; y que en él intervienen con mucho más eficacia causas extrafilosóficas, como sería una pérdida de la fe y del espíritu cristiano, y cuya solución consistiría en el robustecimiento de ese mismo espíritu; bien que de la pérdida de la fe y vida cristiana es también responsable en gran parte la filosofía moderna.

Pero limitándonos a la responsabilidad que toca a la filosofía en la creación de la situación en que se encuentra el hombre y los valores en la actualidad, nos preguntamos: ¿De dónde ha provenido este desastre actual del hombre, de sus instituciones y de su cultura? ¿Dónde está el principio del error que, desarrollando sus virtualidades, nos ha conducido hasta la encrucijada histórica, en que nunca como hoy se ha encontrado el hombre individual y socialmente y sus valores? ¿Cuál ha de ser la tarea que la filosofía deba cumplir para colaborar, en su ámbito, a la salida de esta situación inhumana y amoral del hombre en la actualidad y ayudar a colocarlo en un camino auténticamente humano?

5. — Estamos convencidos de que la filosofía ha influido en el estado actual del hombre —y en algunas tendencias hasta ha pretendido justificarlo— por un *proceso lógico* que se desarrolla desde un *principio* falso, enquistado desde el comienzo de la Edad moderna en las más diversas y aun opuestas posiciones filosóficas, y cuyas consecuencias sin duda no previeron siempre sus mismos autores (1). Este principio es la desarticulación de la vida espiritual y, por ella, de todo el hombre, respecto al *ser* —con la siguiente pérdida de la *verdad* y *bien*— del *ser* trascendente, y luego del propio *ser* inmanente individual; o, en otros términos, el que el espíritu humano, en lugar de centrarse en el ser trascendente —*onto* y *teocentrismo*—, se ha centrado en sí mismo: no es la realidad quien determina objetivamente la vida espiritual del hombre, sino que es ésta quien la crea u organiza en su inmanencia.

Es notable observar cómo las dos grandes corrientes de la Filosofía moderna y contemporánea: el *racionalismo* y el *empirismo*, llegan, por caminos opuestos, a esta misma conclusión. El *racionalismo*, al descuidar la experiencia, pierde el contacto intuitivo con la realidad y se queda en un mundo de esencias abstractas, primero, hasta llegar, luego, por una lógica interna del sistema —por el desconocimiento de las diferencias de los seres concretos, dadas en la experiencia— a *univocar* el ser, al *monismo-panteísta*, primero de tipo *realista*, y, definitivamente, de tipo *idealista*. De este modo el ser individual y

(1) No que aparezca de repente en esta Edad, sino que los gérmenes, sembrados ya en la decadencia de la Filosofía medioeval, recién cobran fuerza y vigencia a comienzos de la Edad moderna.

también el propio ser humano, quedan absorbidos en una inmanencia trascendental divina impersonal.

Por el otro extremo, el *empirismo*, sólo admite el conocimiento sensitivo y, correlativamente, los objetos fenoménicos de las cosas. Privada de su objeto propio, el *ser* o *esencia* inmaterial de las cosas, la inteligencia no puede trascender los fenómenos; los cuales, desprovistos del ser, no son sino apariencias en el sujeto cognoscente: *esse est percipi* (Berkeley). Más aún, el mismo sujeto queda reducido a un conjunto de fenómenos actuales, vaciados de ser (Hume). La realidad objetiva y subjetiva se diluye en un conjunto de “notas existenciales” fenoménicas, que logran sentido desde y por la nada (Existencialismo actual).

El noble esfuerzo de la *Fenomenología*, con su rama la *Axiología*, por superar esta absorción de los objetos y valores por parte de la subjetividad, de las dos corrientes anteriores, fracasó precisamente, porque, reconociendo la trascendencia intencional de la conciencia, pretendió, sin embargo, despojar al *objeto* de *ser*, y al *valor* de *bien*, vale decir, conservarlos *desrealizados* y, por ende, reabsorbidos, como instancias intencionales, en la misma conciencia.

Desarticulado del ser trascendente y vacío del ser inmanente, el hombre queda así libre, libre hasta de su propio ser —la *libertad de la nada*— como puro hacerse —*sin ser*— de sí, dueño de darse los valores o normas a elección propia, carentes por eso mismo de todo alcance absoluto de obligación o imposición moral estrictamente tal. Pero con el ser no sólo se libera de sus exigencias ontológicas del *deber ser* u *obligación*, sino también de todo *derecho* y amparo frente a los otros, que sólo el *ser* con sus exigencias o *deber ser* es capaz de sustentar eficazmente como obligación de los demás.

Con el *ser*, el hombre ha perdido el *deber ser*, en el *plano teórico y práctico*, es decir, ha perdido: 1) La organización intelectual de las normas absolutas morales, pérdida que ha traído la desorientación moral en el plano teórico: no saber qué se es y para qué se es en el mundo, cuál es el camino del perfeccionamiento humano; y 2) La organización efectiva de su vida, de su libertad, de acuerdo a esas normas intelectivas que lo conducen a la consecución del Fin o Bien con la consiguiente perfección humana, pérdida que ha traído la anarquía y la amoralidad actual.

6. — El camino de recuperación del hombre para su auténtica vida y ser espiritual y su perfeccionamiento no puede comenzar en Filosofía sin el restablecimiento del alcance ontológico de la inteligencia, sin la recuperación del ser trascendente, de Dios en definitiva, en cuya luz se aprehende y esclarece a sí mismo, el *ser* del propio hombre, y el *deber ser* del camino de su cultura y perfección espiritual: intelectual, moral y religiosa, tanto individual como social.

Porque no siendo el *Ser* infinito, cuyo *Ser* y actividad —*Pensar* y *Amar*—

se identifican en el Acto o Perfección pura, sino el ser finito, aunque hecho y abierto esencialmente al ser infinito por su espíritu —por su inteligencia y voluntad—, el hombre no puede alcanzar su perfección por el mero ejercicio de su actividad espiritual inteligente y libre, sino por la ordenación y sometimiento de la misma al *ser* trascendente, como *verdad* y *bien*, y, en última instancia, al *Ser, Verdad y Bien divinos* y a sus exigencias o *deber ser* absoluto, que es lo mismo que someterse al bien y las exigencias del propio ser del hombre —que es *tal* por aquel Fin que lo determina— para alcanzar su perfección o plenitud ontológica humana.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL PENSAMIENTO PROTESTANTE SOBRE LA HISTORIA EN LA ACTUALIDAD

Un rasgo ya muy típico de la concepción protestante, frente a la católica, estriba en que, en aquélla, propiamente no se puede hablar, en un sentido estricto, de filosofía de la historia, sino, a lo sumo, de un pensar sobre la historia. Al protestantismo la filosofía le es siempre sospechosa y una metafísica de la historia construída desde el intelecto le resulta necesariamente extraña. Por eso, es también característico que la enfrentación de los elementos de fe cristiana con la filosofía clásica-griega, que atraviesa los siglos, encontró una nueva expresión fuerte en el protestantismo. Ya desde Lutero se realiza aquí un movimiento que tiene sus raíces en el agustinismo, nominalismo y voluntarismo de la baja edad media, y que se extiende hasta nuestro presente. La merced del Dios personal, no captable en categorías generales y la fe individual del hombre, no explicable intelectualmente están aquí en el centro. El Dios de esencia pasa lejos al fondo y hace lugar al Dios de voluntad existencial-personal.

Queremos dejarnos mostrar algunos rasgos fundamentales de esta concepción, en tanto que son filosóficamente relevantes, en primer lugar por Emil Brunner (1). Este autor parte del hecho de que, en la mayoría de las religiones históricamente existentes, la historia no aparece en el punto visual del interés. "Las religiones místicas del oriente son indiferentes frente a lo histórico porque, para ellas, el mundo del devenir, y por ende también la historia, pertenecen a lo vano... Ya que sólo el ser verdadero, es decir, lo atemporal-eterno, es objeto de la religión, queda el mundo de lo histórico fuera del interés religioso. También las religiones naturales politeístas son indiferentes frente a la historia. El lugar de la manifestación de lo divino es la naturaleza... Pero

(1) El trabajo más importante de Brunner para la filosofía de la historia es: "*Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*". (Lo eterno como futuro y presente), 1953. Véase también su "*Religionsphilosophie evangelischer Theologie*". (Filosofía de la religión de teología protestante) en el "*Handbuch der Philosophie*", 1927, especialmente, p. 19 ss. y p. 57 ss.

el suceso natural es determinado por el eterno retorno de lo mismo. Su símbolo es el círculo que vuelve sobre sí mismo" (2). Por otro lado, hay sólo pocas religiones en las que la idea del eterno retorno, el pensar cíclico, están superados y las que tienen, por esto, un interés fundamental por la historia. "Son religiones con un concepto teísta de Dios, con la creencia en un señor del mundo, que como señor está diferenciado del mundo de la naturaleza que él ha creado y al cual le ha dado un fin. El mundo tiene un comienzo y un final. La línea circular que retorna sobre sí está extendida aquí en forma de recta, la idea de la historia universal ha nacido" (3). La historia se convierte en un movimiento hacia un fin y como tal ya no es algo meramente pasajero, insignificante, indiferente, sino que gana un interés inmediato. "La historia ha obtenido, como movimiento hacia el fin, una dirección y con esto un sentido incondicional, dado por Dios, y este sentido reclama al hombre para sí. En la vida del hombre, se realiza la decisión en pro o en contra de este sentido; la vida humana está cargada con la responsabilidad de la decisión. A la vez con el concepto de la historia aparece el de la personalidad responsable" (4). El Dios creador personal y el hombre en la historia personalmente responsable son fenómenos correlativos. Esta nueva historicidad, relacionada con la idea de la personalidad, encuentra ciertamente ya su preparación en las religiones precristianas (por ejemplo en las de Zaratustra y del Judaísmo), pero únicamente en el cristianismo está llevada a cabo por radicalización (5). Y se podría agregar que dentro del cristianismo esta radicalización encuentra una especial agravación en el protestantismo (6). Pero para el pensar histórico protestante es característico que en la correlación entre la persona divina creadora y el hombre histórico-personal falta una correspondencia importante (y esto por razones teológicas): Dios mismo es ciertamente personal, pero no es de ninguna manera histórico; él actúa ciertamente en determinados actos irrepetibles, singulares, pero éstos no son subordinados a la temporalidad. Esto es una paradoja, filosófico-históricamente considerado, pero desde el punto de vista de la teología cristiana no se la puede evitar. "La relación de Dios con el tiempo es la misma que su relación con el mundo" (7). Esto significa que Dios está

(2) *Loc. cit.*, p. 33.

(3) *Loc. cit.*, p. 34.

(4) *Loc. cit.*, p. 34.

(5) *Loc. cit.*, p. 36.

(6) Véase, para el contexto aquí señalado, el libro de Paul Tillich "*Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit*". (El protestantismo, principio y realidad), 1950, y aquí especialmente la primera parte: Religión e historia. Un ejemplo: "Las múltiples formas de la interpretación de la historia pueden reducirse a dos tipos principales: el tipo primero, que interpreta la historia por la naturaleza, y el segundo, que interpreta la historia desde ella misma... Entre estas dos posibilidades, que en última instancia se excluyen mutuamente, deben elegir la religión así como la filosofía. Y la elección significa decisión en pro o en contra del cristianismo". (p. 49-50).

(7) *Loc. cit.*, p. 57.

más allá de cualquier temporalidad; el tiempo nació tan sólo con la creación. Antes de la creación no había nada sino el eterno Dios. Es cierto que, según Brunner esta eternidad no debe ser identificada con la atemporalidad de la idea platónica (pues se trata aquí de un Dios vivo-personal); pero no podemos entrar en detalles sobre estas diferenciaciones teológicas. Importante es sólo que Brunner niega para Dios mismo cualquier temporalidad e historicidad ⁽⁸⁾. Sin embargo no podemos dejar de señalar, en este contexto, por lo menos un "dilema insoluble" mostrado por Brunner. Se trata del problema del así llamado tiempo final. Ya que, según la doctrina cristiana, la historia tiene un término y fin determinado y desemboca luego en el juicio final y en el ultramundo, surge la pregunta "qué es lo que uno debe representarse bajo un suceso que pone a la historia un término y que reemplaza el desarrollo histórico terrenal por el comienzo de la eternidad. Estamos aquí ante un dilema insoluble, una 'antinomía'. Cuando hablamos del fin adveniente de la historia, entonces pensamos evidentemente en un suceso, que se realiza en espacio y tiempo... Pero cuando decimos 'fin de la historia', entonces nos referimos a algo, que destruye el marco de espacio y tiempo y así la estructura de lo histórico" ⁽⁹⁾. Este dilema de un suceso que no debe ser terrenal-temporal y tiene que ser, sin embargo, un suceso auténtico, aparece muy análogamente también en el problema de la creación: "el acto creador de Dios, que deja nacer recién la temporalidad, no es un suceso verdadero? O, en la cuestión de la humanización de Cristo: no lleva el acto de la encarnación de la segunda persona divina, ya antes del contacto con lo terrenal, un carácter de decisión y suceso? Las soluciones teológicas de estos problemas no están en discusión aquí (para Brunner queda la cuestión del tiempo final, también teológicamente, una antinomia insoluble); pero filosófico-históricamente es muy instructivo el ver, cómo a pesar de la acentuación, en principio, de lo histórico, esto no puede imponerse todavía definitivamente contra la supratemporalidad y eternidad (que ciertamente están concebidas ahora en un sentido distinto). Queremos aclarar todavía la problemática aquí abordada con algunos otros re-

(8) Esta posición interiormente equívoca de Brunner (y con esto del protestantismo en general) frente a la historicidad ya ha señalado Harl Heussi: "Entre los nuevos teólogos es Emil Brunner uno de los más decididos adversarios del historicismo. El sostiene la validez absoluta del cristianismo, que le está fundamentado por la encarnación del 'mediador'... Pero está fuera de duda que Brunner mismo es uno de los actuales representantes principales del historicismo, si se aplica, por ejemplo, el concepto del historicismo del filósofo Heinrich Rickert. En él leemos precisamente lo siguiente: "Rechazamos... decididamente también respecto a los problemas filosófico-religiosos cualquier historicismo es decir, no lo creamos justificado, si se dice de cualquier religión histórica, que ella debe ser para siempre la única religión". (Heussi, *"Die Krisis des Historismus"*, *"La crisis del historicismo"* 1932, p. 9). Es importante tener en cuenta que no se trata aquí sólo de una diferencia terminológica de los dos usados conceptos de historicismo; sino más bien de una tensión dialéctica interior en la posición del protestantismo.

(9) *Loc. cit.* p. 143-144.

presentantes del pensar histórico protestante del presente. También Reinhold Niebuhr ⁽¹⁰⁾ parte de la oposición entre cristianismo y antigüedad. La concepción clásica de los griegos reduce el ser histórico del hombre, en última instancia, al mundo de las cosas y lo subordina a la idea de lo invariable y eterno. Tan sólo el triunfo del pensar cristiano-judaico sobre el clasicismo ahistórico griego ha hecho posible la comprensión histórico-dinámica del mundo de occidente. Interesante es aquí que Niebuhr diferencia dos tipos principales del pensar precristiano ahistórico, un tipo occidental y otro oriental. "La cultura clásica impregnada por Platón, Aristóteles y los estoicos es la forma intelectual y occidental de una espiritualidad ahistórica, mientras que el misticismo budístico y brahmánico representa la forma oriental e irracional" ⁽¹¹⁾. Pues no hay sólo un modo racional de la ahistoricidad que se apoya sobre estructuras, legalidades y esencialidades generales claramente formadas, sino también un modo irracional que deja hundir la historicidad en generales impulsos vitales, profundamentos oscuros y movimiento unitarios místicos. Frente a ambas formas, acentúa el cristianismo la importancia de un desarrollo histórico-singular con un comienzo y fin determinados históricamente, de la personalidad creadora-individual y de la decisión responsable, libre, irrepetible. Niebuhr insiste especialmente también en el descubrimiento cristiano de la importancia de la memoria para la comprensión de una auténtica historicidad. "Es significativo que ni el misticismo ni el racionalismo griego se interesaban por el papel de la memoria como un aspecto de la libertad" ⁽¹²⁾. Pero la memoria es, para Niebuhr, "el aspecto de la libertad humana que es más determinante para la construcción que la realidad histórica" ⁽¹³⁾. Dentro del cristianismo, luego, hay una tensión entre tendencias católicas y protestantes. El catolicismo se inclina a interpretar la historia más estáticamente, más desde el logos, desde esencialidades predadas en el ser divino; el protestantismo interpreta la historia más dinámicamente como un suceso de salvación activo-creador ⁽¹⁴⁾. "El Dios de la fe bíblica incluye al logos que se manifiesta formando y creando. Pero así como es forma y orden, así es también poder actuante, de modo que las formas y los órdenes dejan de ser por sí mismos la clave del secreto de la vida" ⁽¹⁵⁾. La fe cristiana reconoce, más allá del logos o de la esencia, todavía el secreto de la creación.

Según estas presuposiciones resulta también, ostensiblemente, que el pensar histórico protestante debe rechazar cualquier filosofía pura de la historia

⁽¹⁰⁾ *Foi et histoire*, 1953.

⁽¹¹⁾ *Foi et histoire*, p. 32.

⁽¹²⁾ *Foit et histoire*, p. 34.

⁽¹³⁾ *Loc. cit.*, p. 36.

⁽¹⁴⁾ Véase *loc. cit.*, p. 43.

⁽¹⁵⁾ *Loc. cit.*, p. 59.

sin tendencia teológica. Esto ha señalado Karl Löwith ⁽¹⁶⁾ con acentuación especial. Toda la filosofía de la historia, según él, “depende totalmente de la teología, es decir, de la interpretación teológica de la historia como suceso de salvación. Pero entonces la filosofía de la historia no puede ser “ciencia”. Pues, ¿cómo podría fundamentarse científicamente la fe en la salvación?” ⁽¹⁷⁾. Por eso, para Löwith, es también totalmente falsa la opinión según la cual el pensar histórico, en el sentido verdadero, empieza recién en el siglo XVIII, después de haber superado la teorías dogmáticas sobre la historia, en el fondo insignificantes desde San Agustín a Bossuet y, en general, después de haber excluido todos los elementos teológicos. En realidad, el pensar histórico occidental tiene en la religión cristiana su raíz decisiva y se ha desarrollado tan sólo desde la consideración religiosa de la historia como una historia de salvación; el problema de la historia no puede solucionarse, tampoco sistemáticamente, dentro de su propio dominio. “Sucesos históricos como tales no contienen la menor referencia a un sentido final abarcador. La historia no tiene ningún resultado final. Una solución de su problema, desde ella misma, no la ha habido ni la habrá jamás” ⁽¹⁸⁾. Una visión comprehensiva de la historia no puede realizarse, según Löwith sino como una teología de la historia.

Por esta interpretación teológica de la realidad histórica que en el protestantismo no complementa una metafísica racional de la historia, sino que la suprime totalmente ⁽¹⁹⁾, está dado otra vez un paso en dirección hacia una primacía de lo histórico, de lo personal y singular frente a las estructuras esenciales y legalidades generales. Es cierto que aquí el dominio de la divinidad misma permanece todavía más allá de historicidad y temporalidad. Sin embargo, se dejan mostrar en la teología protestante del presente también ensayos de quitar a lo temporal su mero carácter de creado y de anclarlo más allá de todo lo terrenal en lo divino. No necesita ninguna explicación más detenida que, con esto, está rota una nueva lanza por lo temporal-histórico frente a lo supratemporal-general. El trabajo más importante, en este respecto, lo ha presentado Oskar Cullmann ⁽²⁰⁾. El trata de mostrar, en estudios sobre la historia de la religión, ante todo sobre el nuevo testamento, cuyas particularidades no

(16) Véase “*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*” (Historia universal y suceso de salvación), 1953; Compárese también “*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*” (La filosofía de Nietzsche del eterno retorno de lo igual), 1935; “*Von Hegel zu Nietzsche*” (De Hegel a Nietzsche), 1953.

(17) “*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*” (Historia universal y suceso de salvación), pág. 11.

(18) *Loc. cit.*, p. 175.

(19) Pero hay también planteos, en el pensar histórico protestante del presente, que quieren fusionar la validez general de la razón con las verdades cristianas teológicas en una síntesis nueva. Véase ante todo: Wilhelm Kamlah: “*Christentum und Geschichtlichkeit*” (Cristianismo e historicidad), 1951.

(20) Su trabajo teológico-histórico de más relieve es “*Christus und die Zeit*” (Cristo y el tiempo), 1946.

nos interesan aquí, que el concepto de tiempo auténticamente cristiano, especialmente el del cristianismo original, no es opuesto a la eternidad divina, sino que ésta no es otra cosa que el desarrollo temporal infinito. "El carácter temporal es, pues, común al tiempo y a la eternidad. El cristianismo original no conoce a un Dios que está fuera del tiempo. El Dios 'eterno' es el que era en el comienzo, es ahora y será eternamente. En este sentido, puede y debe designarse su eternidad bien 'ingenuamente' como duración infinita. El carácter temporal no es en sí un hecho humano que se ha manifestado con la creatura caída. No está ligado de ninguna manera a la creación" (21). La eternidad se diferencia del tiempo únicamente por su carácter ilimitado, está concebida pues como una línea temporalmente infinita. Con esta tesis Cullmann escapa naturalmente a las paradojas del tiempo inicial y final y de la encarnación mostradas en Brunner. Sin embargo, este ataque contra el principio teológico fundamental de la supratemporalidad de lo divino ha sido rechazado ampliamente en la teología protestante del presente (por ejemplo por Brunner). Pero si se ponen entre paréntesis los inconvenientes teológicos, entonces el punto de vista de Cullmann es una consecuencia muy clara de la acentuación fuerte de lo histórico y de la acentuación de lo generalmente válido y supratemporal en el dominio del protestantismo.

Para hacer visible todavía más claramente la lógica interior de las relaciones aquí desarrolladas, queremos abordar todavía a un pensador que va por este camino totalmente hasta el final. Puede ser sólo alguien que no se sienta ligado por los principios estrictamente teológico-protestantes y, por esto, en realidad no debería ser tratado dentro del pensar histórico protestante; pertenece más bien al círculo de ideas ortodoxas: Nicolai Berdiajew (22). Sus tesis son suficientemente interesantes para encontrar aquí mención como fenómeno transitorio del protestantismo a maneras de pensar historicistas. La doctrina de Berdiajew, que de este modo se inserta aquí en nuestro contexto, dice que lo divino mismo es histórico en su ser más profundo. Pero preguntemos, primeramente, lo que él entiende por historia. La realidad histórica es, para él, de carácter plenamente concreto. "Aparte de la realidad histórica, no hay ninguna otra realidad concreta y no la puede haber. Lo histórico es justamente la forma concentrada del ser. Es sabido que concreto quiere decir, en su significado literal, concentrado, en oposición a lo abstracto como lo desunido y desintegrado" (23). La lucha de Berdiajew se dirige contra este abstracto. Ello es totalmente ahistórico; sólo la sociología se ocupa de ello, mientras que

(21) *Christ et le temps* (traducción francesa), 1947, p. 44-45.

(22) Su trabajo más importante sobre filosofía de la historia es "*Der Sinn der Geschichte*" (El sentido de la historia), 1950. También deben ser mencionados aquí: "*Vom Sinn des Schaffens*" (Del sentido de crear), 1927, "*Des Menschen Schicksal in der gegenwärtigen Welt*" (El destino del hombre en el mundo actual), 1934.

(23) "*Der Sinn der Geschichte*" (El sentido de la historia), p. 32.

la historia se interesa únicamente por lo concreto. Lo abstracto es idéntico con lo general, con lo conceptual vacío; lo concreto, por lo contrario, es lo individual, lo vivo y pleno. Si se quiere conocer, por ejemplo, la esencia del hombre, entonces el único medio suficiente es una filosofía de la historia comprensiva. "Justamente la filosofía de la historia comprende al hombre en la plenitud concreta de su esencia espiritual, mientras que la psicología, fisiología y las otras ramas del saber, que se ocupan igualmente del hombre, no la captan concretamente, sino sólo desde lados parciales" ⁽²⁴⁾. También Berdiajew tiene la opinión de que la comprensión de la historia en occidente fué fomentada decisivamente por el cristianismo y el precedente judaísmo. "Ni en, Platón, ni en Aristóteles, ni en ninguno de los filósofos griegos, aún los unis grandes, puede encontrarse el concepto de la historia" ⁽²⁵⁾. Y Berdiajew explica esta falta de una conciencia de la historia por la no-existencia de un concepto suficiente de la libertad. "El mundo griego no tenía conciencia de la libertad. El sujeto históricamente activo, sin cuya coacción no es posible el proceso histórico, no pertenece al mundo antiguo" ⁽²⁶⁾. Tan sólo en el cristianismo aparecen realmente los elementos de la libertad y personalidad, de lo concreto y singular-histórico, tan sólo aquí hay comienzo y fin en el sentido verdadero y un desarrollo lineal irrepetible. "Entre el cristianismo y la historia existe una relación que falta a toda otra religión, así como a cualquier otra fuerza espiritual en el mundo. El cristianismo introdujo el dinamismo histórico, la fuerza viva del movimiento histórico y creó la posibilidad de la filosofía de la historia. El cristianismo introdujo el dinamismo porque introdujo la idea de la singularidad, de la irrepetibilidad de los sucesos, todo lo que era inaccesible para el inundo pagano" ⁽²⁷⁾. Y la razón más profunda para eso es, según Berdiajew, el hecho de que en el cristianismo la realidad divina misma no es algo abstracto y esencialmente eterno, sino algo histórico, singular y concreto. La historia universal no es sólo un drama humano al cual está mirando un Dios supratemporal, sino que este Dios mismo está sometido profundamente a un desarrollo dramático. "El destino humano no es sólo un destino terrenal sino también uno celestial, no sólo un destino histórico sino también, uno metafísico, no sólo un destino humano sino también uno divino, no sólo un drama humano, sino también un drama de Dios" ⁽²⁸⁾. "Yo estoy convencido profundamente de que la doctrina cristiana de la tranquilidad inamovible de Dios, de la inmovilidad de lo absoluto y de la aplicación del principio de la historia sólo al mundo creado, al mundo relativo, el que es esencialmente diferente del absoluto; de que todo esto es una doctrina exterior

(24) *Loc. cit.*, p. 34.

(25) *Loc. cit.*, p. 51.

(26) *Loc. cit.*, p. 58-59.

(27) *Loc. cit.*, p. 63.

(28) *Loc. cit.*, p. 70.

exotérica que no habla de lo más íntimo, de la verdad esotérica más general en la doctrina de Dios" ⁽²⁹⁾. Según Berdiajew, puede decirse incluso que una tal tesis sobre un Dios de esencia supratemporal, inamovible la que tiene históricamente su origen en ideas clásico-griegas se encuentra en contradicción con misterios fundamentales del cristianismo, como el de la Trinidad y el del Gólgota. Este misterio puede ser entendido sólo como un drama interior, como una tragedia interior de lo divino mismo. Particularmente en la teología católica se toma, según Berdiajew, demasiado poco en serio este hecho para la interpretación de la historia; así como, en general, objeta Berdiajew al pensar medieval el descuidar demasiado el elemento de lo creador-libre (para él el fundamento de toda la historia posible). Aquí estamos pues, con Berdiajew, en un punto final del desenvolvimiento de lo histórico frente a lo supratemporal-general, en la divinidad misma. El desarrollo del universo tiene sus raíces más profundas en un desarrollo propio de lo divino. Las estructuras de esencia invariables, generales, han pasado ampliamente al segundo plano.

De este modo en el pensar histórico del protestantismo se efectúa lentamente (detenida por consideraciones teológicas) la irrupción de lo auténticamente histórico-lineal frente al pensar esencial, circular-cíclico o supratemporal y frente a las formas teológicas de eternidad e invariabilidad. Inclúyase lo divino mismo en el desarrollo o no, en todo caso está en el punto central el desarrollo lineal, irrepetible, singular. Esta acentuación de lo histórico es, ciertamente, de gran importancia para la filosofía de la historia, pero lleva en sí también el peligro de caer en un historicismo.

(29) *Loc. cit.*, p. 79.

WALTER BRÜNING
(Traducción del alemán
por *Katrin Goecke*)

NOTAS Y COMENTARIOS

SER Y PENSAR EN MARTIN HEIDEGGER (*)

I

Contiene este nuevo libro de Heidegger el texto de los cursos del semestre de invierno 1951-1952 y de verano de 1952 dado por el autor en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Entre lección y lección se intercala el texto del resumen de la última clase hecho por el propio autor.

Este origen del libro tiene la ventaja de ofrecer el texto en toda la fuerza y vida de las clases orales, y a la vez el inconveniente de las repeticiones, digresiones y la falta del orden riguroso propia de una obra de esta naturaleza.

El primer curso, encerrado en la Primera Parte, quiere conducir al lector a la aprehensión directa del pensar concreto. Ya se sabe que el método heideggeriano es el de una *fenomenología existencial*. Nada, pues, de conceptos ni reflexiones propiamente dichas: se trata de conducir al lector a la aprehensión de nuestro pensar concreto en su mismo acto de irrupción, en su realización existencial. Por caminos sinuosos y a veces casi impracticables —en que la Filosofía se mezcla con la poesía y la literatura más de lo conveniente para la claridad de la exposición— la Primera Parte del libro pretende precisamente deshacer al lector de los modos corrientes, superficiales, de pensar en las cosas, de los principios y modos generales de pensamiento que se le imponen desde fuera y que dejan intocado el *ser*, porque sustituyen el pensar auténtico por su *representar* conceptual. Diríamos que H., en un noble esfuerzo, quiere aventar las cenizas de lo convencional y artificioso, que ocultan la brasa ardiente del genuino pensamiento, para penetrar hasta él o, mejor aún, para aprehender y *de-velar el ser* mismo del pensar en una intuición coincidente con el mismo. Empleando los términos técnicos de que el autor echa mano en su estudio sobre la *verdad*, diríamos que H. pretende hacer pasar al lector de lo *óntico* a lo *entológico*, del *ente* al *ser* del pensar.

En la Segunda Parte continúa la misma búsqueda, la de-velación del *ser* del pensar a través de un largo y prolijo —y por momentos pesado y artificioso—

(*) ¿QUE SIGNIFICA PENSAR?, por *Martin Heidegger*, traducción del alemán *Harald Kahnemann*, editorial Nova, Buenos Aires, 1958.

so— análisis filológico de un célebre texto de Parménides, sobre el que fundamenta y estructura su propia concepción del pensar, que más que concepción quiere ser aprehensión intuitiva del mismo.

Conocida es la tesis de H. de que el pensamiento griego en sus primeros representantes, los presocráticos, descubre el *ser* de la metafísica, que luego con Sócrates, Platón y Aristóteles, y más todavía con la Filosofía medioeval, se encubre y oculta tras el *concepto del ente hasta nuestros días*, en toda la Filosofía Occidental, hasta llegar a la propia empresa de H., que pretende *de-velar el ser* del ente y restituir así la metafísica a este su primer y verdadero objeto. Todo el esfuerzo del filósofo alemán se concentra en volver a *descubrir* ese *ser* oculto y perdido en los *conceptos y objetos o entes* de una pseudo-ontología racionalista, y volver a centrar la metafísica en el *ser*, aprehendido en una intuición pre-intelectual. Para semejante tarea se vale, principalmente en sus últimos escritos, como sucede también en esta Segunda Parte del libro, de prolijos análisis etimológicos de los vocablos alemanes y griegos, especialmente de los textos presocráticos.

Pensar es, en definitiva, el *donde* se revela el *ser* o *presencia* del ente. El *ser* es la manifestación o *presencia* del ente, presencia o *patencia* que no se da sino en el *ser* del hombre —“*ser aquí*”, que dice H.— en el *ser* del pensar concreto. Conviene desde un comienzo no confundir la noción tradicional del pensamiento como un acto conceptual y judicativo con el pensar, tal cual lo toma H. Para éste pensar es la *asistencia* a la *presencia del ser*, es *donde* el ente se revela como *ser* o *patencia*. *Ser y pensar* son lo mismo no en el *sentido lógico* y conceptual de Hegel, sino en el *sentido existencial*, que H. atribuye a Parménides —tras penoso análisis de un texto suyo— de que el pensar es *tomar en consideración* la *presencia* o manifestación del *ser* del ente, es aquel peculiar *ser* en que se revela el *ser* de los entes. Traduciendo, pues, pensar por *tomar-en-consideración*, y ser por *asistir-de-lo-presente*, H. traduce el célebre texto de Parménides, en que se afirma la identidad de ser y pensar, de la siguiente manera: “el, pues, mismo *tomar-en-consideración* es así también *asistir-de-lo-presente*”. Las cosas, los entes o estantes particulares revelan su *ser* en el *ser* del pensar. Vuelve así H. a su tema fundamntal de que el *ser* no se revela y no es tal sino en el *ser* del “*ser aquí*” (*Dasein*. hombre). en el *ser* del pensar concreto (que es lo mismo que el *Dasein* u hombre).

Ser y pensar se corresponden, porque ni el *ser* puede ser sin *pensar*, pues no manifiesta su presencia sino en el *pensar* o conciencia (*Dasein*), ni el *pensar* (*Dasein*) puede darse sin el *ser* (*Sein*) o *presencia*, pues no puede darse sino como *acogida* o recolección de la presencia del ente.

Como se ve no se trata del pensar como acto intelectual, que H. llama *representar*, y que para él es una imagen vacía de ser, desde que el concepto se coloca *frente* a éste —que, por eso, se convierte en *ob-jectum*, algo puesto delante de— el cual queda, por la misma razón, distanciado y oculto a su mirada. Pensar para H. no es, en definitiva, sino el *ser* mismo del hombre, destituido de toda esencia o realidad permanente sustancial, como un puro punto de encuentro de la *de-velación* o *presencia del ser* con la *acogida* que tal presencia implica, encuentro inmediato sin representar conceptual alguno, especie de intuición a-conceptual, anterior a todo representar o pensamiento lógico que es el *ser* mismo del hombre: *Dasein*, “*ser aquí*”, “*guardián*”, “*casa*” o también “*pastor*”, que custodia al *ser*. El *ser* del pensar o el *ser* del hombre

no es sino *acogida* o el en *donde* se *de-vela* o manifiesta el *ser*. Y el *ser* o *presencia* del ente no es sino en la *acogida* del pensar del hombre.

II

H. destaca con fuerza que el pensar es *donde* el *ser* se *de-vela* o manifiesta. Los entes o cosas son, pero *su ser* permanece oculto a sí mismo y a todas las miradas que no sean las del pensar o del hombre. *Sólo hay un ser* donde el *ser* no solamente es sino que se manifiesta y aparece formalmente tal: y es el *ser* del hombre —*Dasein*—, el *ser* del pensar, el *ser* del *espíritu* o de la *conciencia*, diríamos nosotros. Con el método fenomenológico H. ha re-descubierto la gran verdad de la *intencionalidad* de la actividad y del *ser* del hombre, que lo ubica de una manera única entre todos los entes, en medio de los cuales somos: es el único *ser* que tiene *conciencia* o aprehende su propio *ser* y el *ser* de los demás entes.

Pero H. coloca el pensar fuera de los conceptos y de la actividad intelectual, de lo que él llama el pensar lógico, y lo ubica en el *ser* mismo del hombre. ¿Qué es este pensar previo al pensar lógico, al parecer identificado con el mismo *ser* del hombre, con el *Dasein*, en que el *ser* de los entes se manifiesta como *presencia* o *patencia* en la *acogida* del pensar? Parecería que este *pensar* identificado con el *ser del hombre* o "*ser aquí*", no es sino una intuición empírica, vaciada de todo *ser* permanente o sustancial, y que, en términos de la Filosofía tradicional, no superaría la intuición sensitiva, y donde, por eso, *sujeto* y *objeto* *pensar* y *ser*, que dice H.— aunque dados en la tensión intencional, aun no manifiestan o de-velan su oposición o dualidad real, porque aun no de-velan su verdadero *ser*, sólo asible o captable por la mirada del *espíritu* o, más concretamente, de la *inteligencia*, que en H. y, en general, en todos los existencialistas está menospreciada.

En todo caso y sea cual sea el verdadero alcance del pensamiento de H. al respecto, es éste el punto central en que su posición queda siempre oscura y ambigua, acaso intencionalmente.

Porque, ¿es el pensar o *acogida* de la presencia de lo presente algo distinto de esta presencia misma de lo presente? Vale decir, el *ser* del ente acogido, ¿es realmente distinto de la *acogida* misma en que el *ser* revela su presencia? Si bien en sus últimos escritos —también en éste— parecería que el *ser* acogido no se reduce al *ser* del hombre, es decir, al *ser* que es la existencia o *ser aquí* o el pensar, la afirmación de que el *ser* (*Sein*) no se revela *ni* es sino el "*ser aquí*" (*Dasein*) u hombre y, en nuestro caso, en el *ser del pensar* como pura *acogida* o *ex-sistencia*, deja siempre la duda de que el *ser* de los entes —concretamente de las cosas del mundo— tenga consistencia o realidad en sí mismo fuera del *ser* de la existencia, del pensar concreto o del "*ser aquí*" del hombre. Por de pronto si el pensar es pura *acogida* o *conciencia* existencial —pura decisión o temporalidad finita— y el ente no de-vela su *ser* o *presencia* sino en tal pensar o "*ser aquí*". ¿Qué es el *ser* en sí mismo, con independencia del pensar? Más aún, ¿tiene sentido siquiera para H. esta pregunta, que sólo se formula en términos conceptuales? Pero si esta pregunta no tiene sentido, la posición del problema del *ser* en el punto pre-intelectual en lo que lo coloca H., ¿no se ha perdido ya todo el sentido de la Filosofía —como creemos nosotros que sucede en H.—, que o se formula

en términos intelectuales, o se pierde en lo *impensable*, donde el diálogo filosófico y aún humano carece de sentido?

Se podrá objetar que H. no ha puesto nunca en duda el *ser* real de los entes. Pero ¿son realmente los entes, o, en otros términos, poseen *ser* realmente antes de su manifestación o *presencia* en el "*ser aquí*" del hombre o, lo que es lo mismo, en la *acogida* del pensar? En todo caso, dada la posición en que la pregunta de H. se coloca, en un plano pre-intelectual o irracional, creemos que el problema carece de sentido: y que *no se puede poner en duda, como tampoco negar ni afirmar el ser* de los entes, porque, según diremos enseguida, en este plano empírico, sensitivo, paradójicamente el *ser* formalmente tal ha desaparecido de la vista, pues se han suprimido los únicos ojos capaces de distinguirlo: los de la inteligencia.

He ahí el problema que plantea de continuo la metafísica existencial de H., ¿hay o no una real trascendencia del *ser* frente al *ser* de la existencia o del pensar? Como lo hemos advertido en otras ocasiones (1), creemos que el método fenomenológico existencial encierra inexorablemente a H. en la inmanencia existencial y lo inhibe *in radice* a plantear siquiera el problema de la trascendencia del *ser* frente al *pensar*. Con tal método ni siquiera sentido tiene el problema de la trascendencia: porque, colocado el problema en una zona irracional o preconceptual, queda colocado realmente en un plano empírico, sensitivo, donde es imposible de-velar formalmente la dualidad del *pensar* y del *ser* del sujeto y del objeto, precisamente porque es imposible va aprehender —pese a todo el esfuerzo de H.— el *ser* en cuanto tal. En esta pretendida intuición existencial, preconceptual, del pensar concreto desaparece la dualidad de sujeto y objeto, precisamente porque se ha apagado la luz de la conciencia intelectual —de los conceptos y juicios— en que se de-vela y se juzga al *ser* y, con él, al *ser* del sujeto y del objeto en su irreductible dualidad real de *ser* inmanente y de *ser* trascendente, simultáneamente dados en la polaridad intencional de la unidad del acto intelectual. La llamada superación del *realismo* o *idealismo* o, en otros términos, del dualismo de sujeto y objeto a que aluden todos los *antiintelectualismos* —el *vitalismo* y el *existencialismo*— no se logra sino a costa de la supresión del problema mismo con la supresión de la visión intelectual, en que el *ser* se manifiesta: y la *unidad* de sujeto y objeto, de *ser* y *pensar*, sólo se logra con la desaparición del auténtico *ser*, sumergido en la oscuridad de una conciencia crenuscular puramente empírica o sensitiva. Sucede con esta intuición existencial, lo que en la noche: con la supresión de la luz —de la inteligencia, en nuestro caso— desaparece la multiplicidad de los objetos, unificados en la unidad de las tinieblas. Es verdad que el *ser* sólo se revela en la conciencia del hombre, pero en su *conciencia* intelectual, como *siendo* o *existiendo* —en acto o en potencia— realmente distinto o trascendente al acto del pensamiento que lo aprehende. El pensar no se da sino en el plano de la inteligibilidad o luz del *ser* y a su vez el *ser*, no se de-vela o manifiesta sino en la luz del pensar intelectual o espiritual, no se manifiesta sino en el *ser* espiritual del hombre, no se hace sino en él *presencia*, pero como *siendo* primero en sí mismo: su *presencia* en nuestra inteligencia es presencia de *algo*, que es en sí. Reducir el *ser* a pura *presencia* o *patencia*,

(1) *Tratado de Existencialismo y de Tomismo*.

y correlativamente, el *ser* del pensar o existencia —“el *ser aquí*” del hombre— a pura *acogida*, a puro *en donde*, *pastor*, *sitio* o *casa* del *ser*, es diluir el *ser* en el puro *aparecer*, sumergir la *dualidad real* en la *unidad fenomenica* en que aquélla se manifiesta y por la cual ésta únicamente tiene sentido. Como el *ser* es ante todo *realidad*, *existencia* o *consistencia en sí*, por la cual únicamente cobra sentido su *aparecer* o *presencia*, así como por el *ser* inmanente logra sentido la *acogida* de la conciencia, la aparición del *ser trascendente* en la *unidad del acto* del *ser* inmanente del pensar implica la *dualidad de la realidad* o *ser del sujeto aprehendente y del objeto aprehendido*.

La unidad de *ser* y pensar del acto de la conciencia se revela como una unidad intencional, con dos polos de sujeto y objeto, como una *unidad* sustentada y condicionada por una *dualidad real* del *ser* sujeto y del *ser* objeto, del *ser* inmanente y del *ser* trascendente. Sin tal *dualidad real*, la unidad intencional del pensar —de sujeto-objeto en oposición en el mismo acto— pierde su sentido de tal. Para mantenerse en ella sin la *dualidad real* H. ha necesitado apagar la luz espiritual de los conceptos y del juicio y se ha sumergido en una intuición irracional de tipo empírico-sensitivo, donde paradójicamente ha desaparecido el verdadero *ser real*, donde el *ser* ha sido sustituido por su puro *aparecer* o *patencia* o *presencia*.

Reconquistado el *ser* con la aprehensión intelectual, aquél logra su real trascendencia e independencia del acto inmanente que lo aprehende —donde se manifiesta como *ser aprehendido*, pero como *ser real*, que desde su *realidad trascendente* determina su *aparición* y aprehensión inmanente— quedando a la vez, y por eso mismo, liberado del carácter existencial, temporal-histórico del acto mismo que lo aprehende.

Si la aprehensión o *acogida* (*pensar*) de la *presencia de lo presente* (*ser*) significase para H. la de-velación del *ser* formalmente tal, lo que da consistencia y realidad a los entes, aquello por lo que las cosas son, H. habría alcanzado fenomenológicamente el verdadero *ser*; pero en ese mismo momento la unidad intencional de *acogida* y *presencia*, de *pensar* y *ser*, se de-velaría en la *dualidad real* que la causa y sustenta, sin la cual aquella *unidad* perdería todo sentido, porque la *acogida* no es sino porque antes es acto del *ser acogedor* —*ser del sujeto*— y la *presencia* no es sino manifestación del *ser* o *realidad que se presenta*. *Acogida* y *presencia* se diluyen en lo *impensable* e *inabismable*, sin la *dualidad real* que las condiciona como su manifestación. En otros términos, la *unidad intencional* de la *acogida* y la *presencia* no tiene sentido sino como unidad de dos *seres reales*.

III

En última instancia la posición de H. supone una falsa concepción del concepto y del juicio y, en general, de toda la vida intelectual, concepción, por lo demás subyacente en toda la Filosofía moderna. En efecto, desde Descartes hasta Kant y desde Kant hasta Hegel y los positivistas y el vitalismo de Bergson y el existencialismo contemporáneo, toda la Filosofía moderna está impregnada del prejuicio de que el concepto y, en general, la vida intelectual no es sino una *imagen* de la realidad. El *racionalismo* tanto en su forma *realista* cartesiana como en su forma *idealista* trascendental hegeliana coinciden en este punto: en hacer del concepto y del pensar una *representa-*

ción del ser —al que representa *realmente o no*, según una u otra posición— pero en cualquier caso representación en sí misma *vacía de ser*. El concepto nos pone *frente* al objeto o ser trascendente, pero sin alcanzarlo en sí mismo, en su realidad, porque queda encerrado en su propia inmanencia. En este punto el idealismo y el realismo *racionalistas* coinciden: el concepto es una imagen inmanente y vacía de ser; la diferencia de ambos está en que, respectivamente, se niega o se afirma la existencia del ser al cual se adecúa aquel concepto-imagen. Semejante concepción *materializada* del concepto, se encuentra, más acentuada aún por la índole del sistema, en el *positivismo* del siglo pasado y, en toda concepción *empirista*, en que éste también se inspira.

Precisamente contra ese tipo de pensar *racionalista* del idealismo u *objetivista* del positivismo empirista, destituido en ambos casos del *ser trascendente*, se presenta el *existencialismo*, como una reacción en busca de un reencuentro con la realidad inmediata del *ser* en la propia existencia. Piénsese en la reacción de Kierkegaard, de Jaspers y de Marcel contra este racionalismo, especialmente de tipo hegeliano, en busca de una de-velación y aprehensión inmediata del auténtico *ser*, sin estos intermediarios de imágenes o representaciones conceptuales, que nos colocan delante de él sin alcanzarlo. Otro tanto sucede en H., quien se opone al pensar-representación superficial, que deja intocado y velado el ser del ente, en busca de un pensar auténtico, en que el ser haga su epifanía inmediata, aparezca por sí mismo en el pensar o "*ser aquí*", sin imagen alguna. El intento no puede ser más noble y justo.

Lo que es equivocado es el camino irracionalista o antiintelectualista emprendido por H. y el existencialismo: equivocación que se funda en la ignorancia de la verdadera naturaleza del concepto y de la vida intelectual, que sólo han conocido a través de esta deformación del concepto-imagen del racionalismo y de la Filosofía moderna. Porque la verdad es que frente a ese *racionalismo —realista*, a la manera cartesiana, o *idealista*, a la manera hegeliana— que vacía al concepto de ser y, despojado de él, lo enfrenta con la realidad —existente o no, según una u otra posición— como su imagen, está el *intelectualismo*, que analiza y aprehende el concepto en su genuina y verdadera realidad, que no termina en una mera representación, y el juicio, que no identifica meras imágenes, sino que, por el contrario, aprehende el *ser trascendente* y en cuanto distinto de su ser conceptual, en la inmanencia de su acto, es decir, que la inteligencia conceptual no se cierra en su propia actividad inmanente, sino que en el seno de su propio acto aprehende y contempla el *ser trascendente* bajo alguno de sus aspectos, para pasar inmediatamente a *juzgar* o discernir de la conformidad del ser conocido —*esse cognitum*— del concepto (*predicado*) con el ser real —*esse reale*— del ser o realidad trascendente (*objeto*), presentes ambos simultáneamente a su mirada.

Esta penetración en el ser real, propia de la riqueza del espíritu —y que hace que sea *única* en todo el ámbito de la realidad, y, por eso mismo, fácil de ser deformada y confundida con las *imágenes materiales*— es lo que ha desconocido el racionalismo y el empirismo de la Filosofía moderna, deformando la realidad de la vida intelectual, y es también lo que desconoce el vitalismo y el existencialismo irracionalistas contemporáneos al atacar precisamente esa posición racionalista del concepto, en busca de otro camino no intelectual de encuentro inmediato o intuitivo con el ser. Todos estos sistemas racionalistas u objetivistas e irracionalistas, por diversos caminos, desco-

nocen esta realidad del concepto y del juicio, que no son *imágenes* del ser, al que no alcanzan, sino que dan una nueva existencia al *ser trascendente* en la riqueza o superexistencia de su propio acto inmanente inmaterial. El *ser trascendente* en cuanto tal, el que es en sí mismo como realidad, comienza a existir de nuevo en el acto intencional del concepto que lo aprehende, gracias a la concentración o riqueza ontológica de éste que le viene de su espiritualidad, y del juicio que aprehende reflexivamente esta dualidad del concepto, en que *ser* y *pensar* se encuentran, simultánea y conscientemente, en la unidad del acto. No es la intuición pre-intelectual —incapaz por su materialidad de llegar al ser en cuanto tal— como quiere H., sino el acto espiritual del concepto y el juicio, quien en la inmanencia de su propio acto aprehensivo y no meramente representativo, de-vela el ser trascendente. Por lo demás, el irracionalismo bajo cualquiera de sus formas, también bajo la existencialista, a la ignorancia de la verdadera naturaleza del concepto y de la vida intelectiva, añade un error, que es el de querer llegar al ser real por un camino inexistente, a más de la contradicción interna que devora a todo irracionalismo: la de afirmar y fundamentar con conceptos y juicios el que tales conceptos y juicios no tienen ningún alcance ni valor real.

IV

Una última advertencia al método adoptado por H. en sus últimos escritos. La metafísica puede ser ayudada de la Historia de la Filosofía y también de la Filología, sea para esclarecer el alcance de los conceptos por ella empleados, sea para dilucidar el alcance que tienen el sentido en los primeros filósofos; pero en ningún caso puede depender de tales métodos, casi exclusivamente como lo hace H. en este libro y en sus últimos escritos.

En primer lugar, no es fácil alcanzar el alcance exacto de las palabras en su sentido originario, tanto más que, teniendo nuestras ideas su origen en los sentidos, las palabras primeras, aún creadas y empleadas desde un principio para significar objetos inmateriales, como los mismos conceptos que expresan, están elaboradas a partir de tales objetos materiales. Sería un craso error filosófico, y más filológico, quedarse en el sentido puramente material de las palabras, desvinculándolas del sentido espiritual, de la carga conceptual que el espíritu ha colocado en ellas. Así todos los términos que indican las perfecciones puras o carentes de imperfección de la manera más cabal son las que la expresan en forma negativa de las imperfecciones o imitaciones: *in-material*, *in-finito*, etc. Si bien tales palabras, en su formalidad etimológica, sólo indican negación de imperfección, el espíritu las ha creado para significar con ellas la perfección positiva resultante en el ser de tal negación, de la única manera que le era posible en su situación encarnada, ya que, como tal, sólo puede comenzar a conocer la realidad en sus realizaciones finitas e imperfectas de los seres materiales.

Tal dificultad se aumenta en nuestro caso, tratándose de objetos de significación tan difícil de aprehender, como es la del sentido del *ser*, del *pensar*, etc., que H. quiere descubrir a través de sutiles análisis, los cuales, en el mejor de los casos, denotarían una gran versación filológica de la lengua griega y alemana —bien que realizados de una manera harto personal y artificiosa, como le han objetado los filólogos de profesión— pero difícilmente

serían capaces de entregarnos el auténtico sentido que el espíritu ha puesto en tales vocablos. El que tal palabra signifique "tener en consideración" y tal otra "acogida" o "presencia", ¿quiere decir que cuando la usó Parménides tenían esa significación? Más aún, ¿tenemos seguridad de que el espíritu no se valió de tales significaciones originarias ya desde un principio para poner en ellas otra significación superior, con ellas vinculada pero enteramente otra y de un orden espiritual?

De todas maneras, el objeto de la metafísica no puede ser encontrado ni determinado con un método etimológico, aun en el caso de que con él se pudiera determinar sin duda alguna cuál haya sido el exacto sentido del *ser* en los primeros filósofos griegos, en Parménides, por ejemplo, para referirnos al caso de H. Tal objeto debe determinarse, en definitiva, con métodos propios de la metafísica. Y la precisión de este método, por el cual se llega a la de-velación del ser y a la aprehensión de su cabal significación, es lo que paradójicamente más se echa de menos en este libro, que quiere ser precisamente un largo y seguro camino en busca de la determinación del *ser* del pensamiento a través de su encuentro con el *ser*. Para alcanzar tal meta hubiese sido mucho más conveniente y hasta necesario determinar de antemano con más rigor el método adecuado para su consecución, que realizar este esfuerzo enorme, a través de este sinuoso y largo camino filológico, que si bien puede esclarecer en algo el objeto de la metafísica, no puede conducir a ninguna conclusión propiamente metafísica ni filosófica.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LA FILOSOFÍA ACTUAL A TRAVÉS DEL XII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

La organización

Como se sabe, el XIIº Congreso internacional de Filosofía se llevó a cabo entre los días 12 y 18 de setiembre de 1958 en las ciudades de Venecia y Padua. Personalmente hubiera preferido una ciudad como Padua a Venecia (donde se llevó a cabo verdaderamente el Congreso por ser una ciudad más recogida y de ambiente universitario. Posiblemente haya sido éste el Congreso de Filosofía más grande y más concurrido de todos los que se han llevado a cabo hasta la fecha, aunque fue sensible la ausencia de algunos grandes maestros de la filosofía actual. El comité organizador estaba integrado por dieciocho profesores entre los que deben destacarse Felice Bataglia (presidente), Nicola Abbagnano, Michele F. Sciacca y Ugo Spirito, con la diligente secretaría del Padre Carlo Giacon. El Comité Organizador trató de resumir en pocos temas los *problemas principales que actualmente preocupan al mundo*, y, de esta intención, nacieron los tres grandes temas del Congreso: a) El hombre y la naturaleza; b) Libertad y valor; c) Lógica, lenguaje y comunicación.

Desarrollo del Congreso.

Los tres temas generales a los que acabo de hacer referencia, fueron primero tratados en las sesiones plenarias abiertas luego del acto inaugural llevado a cabo en el Palazzo Ducale de Venecia donde pudimos oír la palabra de Felice Bataglia, presidente del Congreso. En las primeras sesiones plenarias seguimos atentamente el pensamiento de Philipp Frank, quien piensa que la ciencia del presente siglo no ha podido modificar nuestra visión del hombre y la naturaleza; el desarrollo no supera los otros escritos del profesor Frank; M. B. Mitin, de la Academia de Ciencias de la Rusia soviética propuso, como era normal, una interpretación marxista de las relaciones hombre-naturaleza en una comunicación que más tuvo de directa propaganda del Partido Comunista que de vera especulación filosófica; en este sentido, la tesis de Joannes Lotz sobre el hombre fué mucho más rica y sostuvo que, en efecto, viviendo *en* la naturaleza, el hombre vive una vida que trasciende necesariamente el plano de la naturaleza; alrededor de esta tesis central giró su trabajo presentado al Congreso. Sobre libertad y valor hablaron los profesores Miguel Reale de la Universidad de San Pablo (extensa y rica comunicación), Alois Dempf, quien busca una nueva filosofía de la libertad como encaminamiento de la misma filosofía posterior a Husserl y cuya finalidad no sería otra que permanecer abierta a todos los valores de la vida ensayando al mismo tiempo una jerarquía de los valores; Adolfo Muñoz Alonso, de la Universidad de Valencia, expuso sobre la correlación de libertad y valor y sobre tema análogo Richard McKeon de Chicago; Perelman, Ayer y Forest tuvieron a su cargo el tercer tema sobre Lógica, lenguaje y comunicación.

Señalo principalmente los tres grandes temas centrales y sus relatores para dar al lector una idea aproximada de la estructura del Congreso pasando por alto la descripción de los detalles de las demás comunicaciones admitidas a la discusión que fueron poco más de doscientas sobre mil doscientos inscriptos como miembros activos. En el primer tema, entre los muchos oradores habidos (Krohn, Dynnik, Moser, Lombardi, Goldmann, etc.), se destaca la actuación del P. Lotz y del P. Wetter; Lotz muestra cómo el trabajo humano manifiesta algo que trasciende la materialidad y que está constituido por el pensamiento, en polémica con los materialistas soviéticos, mientras Mitin repite las viejas críticas al materialismo grosero no marxista; realmente pobres las comunicaciones soviéticas. Sobre el tema del hombre y la naturaleza, Carlos París, de Santiago de Compostela, sostiene una tesis semejante a la del P. Lotz y hablan Lazzarini, Filiasi Carcano, Roig Gironella, Chacon, Gray. Sobre el tema de la libertad y el valor señalo con satisfacción la actuación de Manuel Gonzalo Casas con su comunicación sobre el ser, la presencia y el valor, para mí la comunicación más metafísica, es decir, especulativa, de las presentadas en su comisión respectiva; igualmente señalo la de María Teresa Antonelli que hasta tuvo transcendencia especial sobre el valor como problema de la filosofía actual que es un modo de presentarse del mismo problema metafísico; esta comunicación suscitó la discusión viva y fecunda de los presentes. Entre otros, actuó Siwek, Blanchard y Gulian. Imposible detallar el contenido (ni siquiera el título) de todas las comunicaciones. Señalo ya sea aquellas que tuvieron interés en sí mismas, o aquellas especialmente ligadas a nuestros más urgentes problemas. Sobre el tema de la libertad y el valor, Mons. De Raymaecker busca el

significado más profundo de la libertad en una línea neotomista, mientras Barbotin, orientado hacia la ontología lavelliana, propone una forma de espiritualismo trascendental que pone de relieve la libertad interior; Lazzarini insiste en sus posiciones personales en el tema de la libertad y Filkorn concibe la libertad sólo en relación con la naturaleza y la sociedad. Simultáneamente, el marxismo encuentra en Siracki un sostenedor de las tesis conocidas del sistema y lo mismo en Kosik (Checo) y Klein (Alemania soviética). En realidad, el segundo tema, libertad y valor, está estrechamente ligado a la relación hombre-naturaleza; y así se pone en evidencia en las sesiones parciales sobre el primer tema; la libertad y el valor son temas a los que aportan Reymond, Tarnoi de Tharno, Brügger, Cuesta, Luporini, Moschetti y otros. Kottenstreich, de la Universidad judía de Jerusalén, propone una solución gnoseológica para el problema de la historicidad, mientras en la misma sesión, sobre el tema del hombre y la naturaleza propongo una tesis personal (publicada in extenso en *Sapientia*) con la intervención posterior de Manuel Gonzalo Casas. Muchos temas históricos se trataron en el Congreso cuya relación no creo necesario hacer. Apenas señalo grandes líneas del mismo en la imposibilidad de ofrecer un resumen pormenorizado de todo lo que se trató en las numerosísimas sesiones parciales. La clausura del Congreso se llevó a cabo en la Universidad de Padua. Posteriormente los profesores católicos asistieron a la audiencia especial que les concedió el Papa Pío XII el 21 de setiembre en Castelgandolfo⁽¹⁾.

Entre las delegaciones al Congreso, comienzo por la de nuestro país representado por Manuel Gonzalo Casas (Universidad de Tucumán), Mario Bunge (Universidad de Buenos Aires) y Raúl A. Piérola y el que escribe por la Universidad de Córdoba. Entre los asistentes hispanoamericanos los mejicanos fueron numerosos: José Vasconcelos, García Maynez, Larroyo, Ramos, Basave; de Venezuela, Mayz Vallenilla y Horacio Cárdenas, Miguel Reale de Brasil, Ardao de Uruguay y algunos más. De España se destacaron Carlos París, Alvarez Turiénzo, Mindan, Roig Gironella y, entre los principales nombres de la filosofía europea asistentes al Congreso, no debemos olvidar a Bataglia, presidente del Congreso, Sciacca, Jolivet, Forest, Gilson, Abbagnano, Mansion, Lotz, Wenzl. Se considera un triunfo de los hispanoamericanos la sede del XIIIº Congreso Internacional de Filosofía: Luego de recibir el apoyo de todos los países europeos occidentales, norteamericanos y, naturalmente, sudamericanos, México será la sede en 1963.

Reflexiones sobre la filosofía actual

a) Llama la atención que siendo este el Congreso Internacional al cual han asistido o simplemente enviado comunicación un mayor número de participantes, el nivel especulativo no fué muy elevado; se leyeron eximias comunicaciones de erudición histórico filosófica y otras mediocres y aún hubo alguna francamente mala como la del soviético Mitin, absolutamente pedestre. Esto me ha hecho reflexionar y plantearme la pregunta: ¿ha descendido el nivel especulativo de la filosofía en Europa? ¿Tiene razón Heidegger al señalar la canalización de la filosofía en Europa? Por lo pronto, este hecho lleva consigo otro que parece concomitante al fenómeno anterior: La ausencia de grandes maestros, que no han sido reemplazados por otros, como ocurre en el campo de la

filosofía tomista que denota también un sensible descenso salvo dos o tres cabezas destacadas; simultáneamente se nota en este Congreso la poca o ninguna influencia del existencialismo más radical. En cuanto al marxismo, tuvo muchos representantes pero ninguna originalidad ni aporte verdaderamente importante, quizá, precisamente, porque sus sostenedores —casi todos de los países soviéticos— disfrutaban de la “libertad” obligatoria de pensar solamente dentro de rígidos carriles dogmáticamente preestablecidos. Y bien, a pesar de estas observaciones, es claro que parece privar, respecto de la relación hombre-naturaleza, la *trascendencia del hombre frente a la naturaleza* a la que asume y constituye como tal; primacía también de la *libertad interior* del hombre y *trascendencia y objetividad del valor*; en los mismos términos de trascendencia parece privar la actitud de la filosofía actual respecto del problema de la comunicación.

b) A través del Congreso y, sobre todo, de las relaciones personales, se hizo evidente (claro es que se trata de una impresión personal) que *el cetro de la filosofía ha pasado desde el norte a manos latinas*; en este hecho que creo de grande importancia, es necesario reconocer (además de la guerra y fenómenos colaterales) la labor intensa de la filosofía espiritualista y cristiana tanto de Francia como de Italia que ha llevado a cabo una gran tarea de irradiación y a la vez de atracción. No se puede así ignorar la labor de la “philosophie de l'esprit” en Francia y el espiritualismo cristiano en Italia, del tomismo en general y del agustinismo. Al señalar este hecho importante se señala simultáneamente a Italia, Francia, Bélgica y España. En Italia, por ejemplo, la labor extraordinaria de Sciacca (que goza de inmenso prestigio), de Bataglia, Stetani, Fabro y de la Universidad Católica de Milán considerada como un cuerpo. Pareciera que en manos de estos católicos italianos y franceses, belgas y españoles, está el porvenir de la filosofía europea y la salvación del espíritu europeo. Por eso, cuando me hacía estas reflexiones, pensaba con cierta tristeza en algunos “tradicionalistas” argentinos, más llenos de impotente orgullo que de caridad y sabiduría (no hay sabiduría fecunda sin amor), que no ocultan su desprecio hacia la “debilidad” y la “cobardía” de los hijos más directos de la Latinidad.

c) Por último, tanto a través del Congreso como de los contactos personales, pude confirmar una opinión largamente sostenida: La vocación metafísica de los hispanoamericanos. Es evidente que no hay en Hispanoamérica una “organización” universitaria como en Estados Unidos (sin tener en cuenta la crisis de nuestra Universidad); pero, mientras los sajones (y fué evidente en el Congreso) prefieren anclar la filosofía a la experiencia —en el fondo negación de la filosofía— los hispanoamericanos (herederos de la espiritualidad de España y de la cultura latina) no solamente buscan la trascendencia, sino que realizan intentos, no siempre fallidos, de originalidad; más allá de la inmensa pobreza instrumental que debe irse subsanando, hay un sentido de la cultura o, más aún, un sentido de lo metafísico. No digo que haya nada más. Pero eso solo es ya mucho. Es preciso trabajar intensamente, con amor y humildad, pero despiadadamente, en ese sentido. Y en eso estamos.

ALBERTO CATURELLI

De la Universidad de Córdoba.

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MEDIEVAL

(Lovaina, Bélgica, 28 de agosto al 4 de setiembre de 1958)

Organizado por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, tuvo lugar este Congreso de tan positivos resultados y de tan alto nivel en el plano de las investigaciones históricas y filosóficas.

Para un americano como el que escribe, el Congreso presentó varios aspectos especialmente significativos, por la posible ejemplaridad que ellos acusan en orden a nuestro propio modo de filosofar: en primer lugar la seriedad metodológica de la investigación que hace a los europeos tan precisos, tan eruditos y tan ricos en la *mise au point* de todo problema de la filosofía; en segundo lugar una especie de libertad doctrinal que hace posible el afrontamiento de las más distintas posiciones teóricas con una amplitud y una capacidad de comprensión integradora y positiva, sin caer por cierto en la banalidad del eclecticismo. Por último el sano clima de vida espiritual, de *bíos theoretikós* —fundado en sólidos cimientos histórico-sistemáticos, que da a la filosofía europea, ese tono de finura, delicadeza y penetración, realmente consoladores en un mundo como el mundo del siglo XX. Así, figuras como la de Monseñor L. De Raeymaeker, como la del Padre Chenu o como la del Padre Tonnard —por no citar sino algunas al correr de la pluma— resultan por distintos motivos encarnaciones vivas de lo que todavía podríamos llamar la cultura filosófica medieval; todos ellos auténticos representantes de una larga tradición a la que se une la fuerza crítica de la inteligencia. Todos ellos injertados en la seguridad de una historia que, cada vez de nuevo, parece enraizarse más hondamente en sus fundamentos originarios: digamos en Grecia, en Roma, en la Edad Media.

Porque, sin considerar por ahora las implicaciones de la verdad revelada, presentes en toda la filosofía medieval y en el espíritu cristiano; sin considerar tampoco la vida natural de la inteligencia y las verdades que ella alcanza por encima de toda condición temporal, hay un hecho que debe ser destacado si nosotros, americanos, queremos comprender lo que pasa, hoy, en el pensar europeo: es el sentido histórico. Por eso el Congreso de la Filosofía Medieval, además de cumplir lo que llamaríamos el último acto reivindicatorio de un período filosófico cuya significación se ha ido redescubriendo en un lento proceso de servicio a la verdad y de riguroso esfuerzo intelectual, implicaba otra cosa: la voluntad europea de volver a encontrar, como fuerzas vivas y actuales, los elementos originarios y constitutivos del ser de Europa. Es decir, el Congreso resultaba un poco la flor teórica de una nueva realidad que parece asomar a través de toda la cultura europea: la realidad unitaria de su ser histórico y las autoconciencia de su valor en la vida del hombre contemporáneo.

Desde luego que el redescubrimiento de la Edad Media en ambos aspectos, como portadora de un contenido de verdad para la vida teórica de la filosofía y como elemento del ser histórico que nos constituye, no hacía sino culminar en el Congreso. Desde los tiempos en que el romanticismo inició la reivindicación de los valores medievales, ha corrido bastante agua bajo los puentes. Pero el agua que ha corrido y sigue corriendo conduce a fuentes que podemos

señalar con bastante precisión. Al fin no están lejanos los grandes trabajos sistemáticos para recuperar los tesoros del pensar medieval. Ni estamos tan lejos del Cardenal Mercier como para olvidarnos que en ese mismo Instituto de Filosofía de Lovaina, al conjuro de sus desvelos, nació el lema que todavía hoy distingue a la Escuela de Lovaina: *nova et vetera*.

Bien está, por eso, que en la misma tierra donde fué sembrada la semilla, la más importante de todas en el orden universitario, haya ocurrido este Congreso. Asistir a él, con el recuerdo puesto en los fundadores, era un poco como contemplar el árbol del Evangelio tan pequeño en sus comienzos, tan frondoso y consolador, luego.

Aspectos técnicos

El Congreso tuvo por tema general: *El hombre y su destino según los pensadores de la Edad Media*, dividido en los siguientes sub-temas: I - Naturaleza del hombre y personalidad humana; II - Situación humana. Corporalidad y temporalidad; III - Conocimiento y verdad; IV - Tendencias, Voluntad y Libertad; V - Valores morales y sociales. Y se llevó a cabo en todos sus aspectos, bajo la supervisión de un Comité Ejecutivo que integraban Monseñor L. De Raeymaeker, como presidente; Dr. M. F. van Steenberghen; Dr. M. F. Verbeke; R. P. H. L. van Breda; Dr. M. N. Giele; R. P. M. Cappuyns y Dr. M. Ph. Delhayé, como miembros. La Secretaría general estuvo a cargo de la Srta. Profesora Doctora Susana Mansion.

Fuera de dos reuniones una de las cuales, la inaugural, fué celebrada en el Gran Auditorio del Instituto de Zoología de la Universidad de Lovaina y la otra, de clausura, en el Auditorium Pío XII de la Exposición Internacional, de Bruselas, todas las otras, de comisión y plenarias, tuvieron lugar en el Instituto Superior de Filosofía. En la primera, la inaugural, luego de unas palabras de Monseñor Dr. De Raeymaeker, leyó su trabajo sobre *Tendencias, voluntad y libertad* el Dr. M. V. J. Bourke de la Saint Louis University (EE. UU.); y en la última, bajo la presidencia del Comisario General de la Santa Sede ante la exposición, M. de Gandillac expuso su tema: *Valores Morales y Sociales*.

Además se organizaron visitas a la Exposición Internacional de Bruselas, a la ciudad de Brujas, donde nos ofrecieron una muestra de manuscritos medievales y a la ciudad de Gand. También en Lovaina, simultáneamente con el Congreso, la librería Nauwelaerts habilitó una exposición de libros referidos a la Edad Media. Por otra parte, en el mismo Instituto de Filosofía se ofrecieron todas las noches proyecciones y audiciones referidas a temas medievales.

En las distintas sesiones se presentaron y discutieron aproximadamente unas ochenta comunicaciones, que dieron lugar a numerosos debates de especial significación. Claro, con respecto al valor de los trabajos, como así a la riqueza de las precisiones aportadas en los distintos debates, el juicio definitivo sólo será posible cuando se disponga de las Actas cuya distribución es inminente.

Sin embargo, un poco subjetivamente, es cierto, y además con las limitaciones impuestas por la simultaneidad de las sesiones, que impedían la asistencia a todas ellas, en nuestra opinión hubo algunas comunicaciones de importancia excepcional, sea por el horizonte de la problemática ofrecida, sea

por la justeza y precisión de la hermenéutica histórica. En este sentido no quisiéramos dejar de citar el trabajo del R. P. Chenu, sobre *Situación humana. Corporalidad y temporalidad*, que a su textual conocimiento de Santo Tomás agregó una amplitud conceptual y una soltura en la comprensión de los supuestos históricos y sus exigencias, verdaderamente ejemplares. Lo mismo citaríamos entre los trabajos muy favorablemente comentados, el del Profesor D. J. Carreras sobre *Ramón Llull*, el de Chaix-Ruy sobre *Avicenna*, el de Vanni-Rovighi sobre *Pedro Aureolo* y el de Bruni sobre *Egidio Romano*. Sin olvidar a Cruz Hernández y Gómez Nogales en sus trabajos sobre Averroes; la comunicación plenaria de Gandillac, etc. Claro, repito que esta numeración no tiene sino el valor condicionado por las limitaciones de tipo personal a que he aludido.

En cuanto a los participantes, los hubo de todas partes, inclusive de países como Polonia, situados detrás de la cortina de hierro. Llama la atención, sin embargo, la poca participación de latinoamericanos. Por lo que conozco creo que fueron presentadas sólo dos comunicaciones: una del Padre Ismael Quiles: *Contribución a la historiografía de la escolástica medieval de los siglos XVII y XVIII* y otra, del suscripto, referida a la *finitud histórica del hombre medieval*.

Aspectos especulativos

En sentido general puede decirse que el aspecto más destacado era la voluntad de acceder libremente a los contenidos doctrinales del pensar medieval. Por cierto que dentro de una orientación con acentos más bien tomistas, pero sin que el tomismo apareciera como regla de juicio para las valoraciones. En tal orden podría decirse, mejor, que el tomismo resultaba como la conclusión integradora de un pensamiento vivo y plural, con sus estructuras matizadas y diferenciadas para cada caso. Otra cosa evidente, como ocurre por lo demás en toda la filosofía europea contemporánea, fué la vitalidad del espíritu agustiniano y, en cuanto a contacto de culturas, la focalización de las preocupaciones histórico-sistemáticas en las influencias y relaciones mutuas del medioevo con el pensar árabe. Aquí se vió con mucha claridad la figura de Avicenna, que hoy aparece casi como la de un pensador de sentido occidental por lo menos si pensamos que en el Occidente alcanzaron plena vigencia y desarrollo algunas de sus tesis fundamentales.

Con todo esto queremos decir que hubo una voluntad hermenéutica muy precisa: comprender la Edad Media en sus propios y específicos valores, integrándola, sin embargo, en el marco universal del pensar; es decir en el pensar que, radicando temporalmente, se mueve sobre dos instancias intencionales: alcanzar la verdad objetiva, desde luego, pero alcanzarla según su modo concreto de temporizarse. Y, al revés, conquistar la verdad encarnada en el tiempo, según sus modos de acceder a la verdad intemporal.

Por último, tanto frente a las diferencias sistemáticas, como los distintos modos de valoración histórica, una regla de oro parecía presidir el espíritu abierto, vivo, del Congreso de Lovaina. La regla que expresó San Agustín y que siempre seguirá vigente entre los cristianos: "*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*".

SOBRE EL PENSAMIENTO DE JOSE VASCONCELOS

Cuando llegó a mis manos el voluminoso libro de Agustín Basave sobre la filosofía de José Vasconcelos ⁽¹⁾, tuve la esperanza de encontrarme con la obra completa y definitiva sobre el pensador mejicano. El desarrollo tan curioso del pensamiento de Vasconcelos y lo que él representa desde el punto de vista de lo americano como tal, me impulsó a estudiar con simpatía este libro desde sus primeras páginas. A medida que avanzaba en la lectura fui formándome un juicio preciso y terminante que no coincide, por desgracia, totalmente con las esperanzas que tuve en el primer momento.

Dice Basave que su trabajo no es de "simple resumen", sino que se trata de "un estudio de crítica filosófica" (p. 11) y me parece muy bueno que piense que "los panegíricos incondicionales y las loas de todas clases quedan fuera de todo trabajo filosófico que se precie de serio". Pues ahora, por mi parte, señalo de entrada que la retórica empaña un poco la labor de Basave pues en un libro filosófico que se precie no hay para qué decir que "hay hombres que al pasar por la vida conmueven la atención del mundo, dejando en su trayectoria —a manera de aerolito— una huella de oro sonora y luminosa" (p. 17). Y así en innumerables lugares, tan innumerables, que casi es todo el libro. Pues bien: pasando por alto este aspecto de la obra y dejando de lado lo que no sea exposición estricta del pensamiento de Vasconcelos, espero al final de este artículo para aventurar un juicio. El hombre y el aspecto general de su "sistema" ocupan las primeras páginas del libro en las que la persona de don José le hace evocar al autor "esos personajes gigantescos del Antiguo Testamento y de Shakespeare". Realmente...! Muestra luego la evolución de Vasconcelos hasta su adhesión a la Iglesia Católica y nos narra después su vida, ambiente, vocación política, destierros. El estilo es la puerta de entrada para el estudio de su filosofía de Iberoamérica; Basave hace una exposición breve de su filosofía en la que nos anunciara la constitución de una "raza síntesis" y simultáneamente su oposición al mouroísmo y exaltación del bolivarismo; Basave se extraña con razón del cambio actual de Vasconcelos respecto de Norteamérica (p. 44-5). Entre las "influencias" que ha recibido Vasconcelos en la formación de su pensamiento, señalase primero la indostánica que se hace visible en la doctrina del conocer emocional principalmente, la de Empédocles en su "sistema de la coordinación", la de Plotino en el meollo de su monismo estético que luego evoluciona hacia una filosofía cristiana (p. 71); la de Kant en la noción del conocer sensitivo conceptual; la de Bergson en su antiintelectualismo encarnado en el sentimiento intuitivo y emocional; aún la de Whitehead, la del pitagorismo, la de Schopenhauer y Nietzsche; respecto de Pitágoras en cuanto "primer atisbo de una filosofía estética"; respecto de Schopenhauer, su influencia parece ser más bien accidental, mientras que de Nietzsche toma Vasconcelos las nociones estéticas de lo apolíneo y lo dionisiaco.

El resto de la obra está dedicada al desarrollo mismo del pensamiento de Vasconcelos. Su concepto de sabiduría aparece siempre como noción teológica, dice el autor y se describe luego el proceso genético y no dialéctico del mundo

(1) *La filosofía de José Vasconcelos*, form. 14 x 21 cm., 478 pp., Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1958.

de tal modo que el mundo emerge como resultado de amor a la obra, es decir, como obra de arte de acuerdo a los arquetipos de melodía, armonía y contrapunto que Basave desarrolla después nuevamente (p. 89); la lógica, ciertamente, identifica el pensamiento con el a priori kantiano (mental, ético y estético) desplegados en concepto, acción y belleza; es curiosa la concepción de los principios en la *Lógica orgánica* según la cual el de identidad, por ejemplo, "no halla propiamente donde aplicarse; nunca somo idénticos a nosotros mismos" (p. 98) y, en esta misma actitud se contiene la concepción personal de Vasconcelos respecto de los otros principios; exposición (del pensamiento de Vasconcelos) que tengo que "pescar" en medio de las extensas exposiciones del tomismo personal de Basave y consideraciones críticas fuera de lugar que debían esperar el final de la obra. Volveré sobre esto. Luego de una extensa exposición del concepto según la escolástica (no según Vasconcelos como yo esperaba) aparece la opinión de Vasconcelos sobre los universales lógicos y los universales éticos, se despliega después en la doctrina sobre el juicio como "referencia de un sujeto a sus conjuntos" (p. 108) y cuya esencia es su significado y de cuya distinción cualitativa depende el carácter emocional del juicio que une o separa sujeto y predicado; de este carácter del juicio depende su división; de los conjuntos se derivan las categorías (espacio y tiempo); pero lo más importante es la doctrina que sostiene que en el seno de la lógica hay un absurdo implícito a lo que debe agregarse la opinión sobre la lógica del arte en cuanto las operaciones de la imaginación y el arte deben tener un cierto orden propio (p. 122 y ss.). El resto de la obra, permite reconocer como esencial del pensamiento vasconceliano la intuición emocional; es claro que no es necesario escandalizarse como lo hace el autor porque la noción de verdad sea ("nada menos" dice Basave) que completamente diversa a la tradicional ni tampoco por su antiintelectualismo, que, al fin de cuentas, representa una saludable reacción contra un intelectualismo exagerado; no es necesario estar de acuerdo con Vasconcelos para reconocer esto; en la exposición que hace Basave de la *Metafísica* se pone de relieve la tendencia permanente y apasionada a la *unidad* en un sentido plotiniano confesado por el mismo Vasconcelos; la realidad se presenta como extraña a la lógica y se valoriza en extremo la capacidad de la imaginación; Dios mismo en la filosofía de Vasconcelos es concebido como un infinito Artista que actúa dinámicamente en la materia cuando crea según las categorías estéticas. El mundo físico se concibe como asumido por las "revulsiones" de la energía desde la escala del átomo a la escala biológica y de ésta al alma por donde se encamina a la unión, siempre de tipo plotiniano, con Dios. Como se ve, el conocimiento y la misma concepción del todo, en Vasconcelos está internamente traspasada por la *intuición emocional* que tiene naturaleza estética; intuición que se interna en lo concreto por una suerte de simpatía, de sentimiento, que nada tiene que ver con el razonamiento de la lógica formal. Este mundo vasconceliano da la pauta de su *Ética* pues será la intuición emocional y no la razón la que descubra el valor y lo estime; como dice Basave en una breve exposición panorámica en el comienzo de su libro, "la emoción es la que estima las cosas según la correcta conveniencia que guardan con el fin supremo del hombre" (p. 56); por este camino, también el cumplimiento del Evangelio depende de una interpretación emocional. La parte final del libro es una descripción de la *Estética* de Vasconcelos que, como se puede suponer, es esencial en su pensamiento y una vuelta a la metafísica en las

páginas de *Todología*; respecto de la Estética no creo necesario hacer una exposición detallada del libro; baste señalar que lo esencial es, como siempre, la tendencia a la Unidad por medio del *amor* en el triple a priori estético (ritmo, armonía, contrapunto) que le sirven a Vasconcelos para penetrar críticamente en el ámbito de una axiología estética, en una valoración estéticosenfimental de los sentidos y en su propia clasificación de las bellas artes. Las páginas que podríamos llamar finales de *Todología* ocupan la última del libro de Basave que muestra al lector las incursiones teológicas de Vasconcelos principalmente sobre la teología de San Pablo la cual "abarca la totalidad que los filósofos han perseguido en vano", de modo que San Pablo viene a liquidar filosofía pagana y filosofía moderna. No deseo internarme más en la exposición ni abundar en detalles que el lector podrá leer en la obra de Basave. Pero tiene razón Sciacca cuando dice que "convirtiéndose al Catolicismo, Vasconcelos ha sometido a revisión crítica su monismo estético-místico que ahora define como "filosofía de la coordinación": Dios es ahora personal y la coordinación se reduce a reconocer un ser máximo; pero, este Dios como Unidad dinámica, el Uno Todo, perenne coordinación de las partes del Todo, "es esto todavía panteísmo, inspirado en Plotino" (2).

Primeramente, es necesario señalar el mérito principal del libro de Basave: el pensamiento de Vasconcelos necesita ser verdaderamente conocido y un libro de amplia difusión en todos los países de lengua española no puede hacer más que bien y me parece exacto lo que Basave señala: que la "filosofía cobra en Vasconcelos un sentido religioso que la destina a servir como medio de salvación" (p. 384). Pero, como anuncié al comienzo de esta nota, necesito hacer observaciones a este trabajo y que tocan a su naturaleza: a) Por lo pronto, señalo el estilo un tanto retórico muchas veces, por donde se escapa el entusiasmo del autor y que, verdaderamente, no me parece propio de una obra de filosofía (ni de buena literatura): me ha sido imposible pasar por alto expresiones como "figura proteica", párrafos propios de la literatura romántica del siglo pasado con muchos signos de admiración: aquello de "excelso", "gigante", etc. En este sentido se debe lamentar que disminuyan un poco la calidad del texto expresiones que utiliza el autor al denominar a Vasconcelos "ex Ministro de Educación" en medio de una exposición filosófica, o "el licenciado José Vasconcelos", o "¡No! maestro Vasconcelos", o "De acuerdo, maestro", "según el Director de la Biblioteca Nacional", el constantemente repetido "Ulises Criollo", y muchas otras expresiones análogas que sería largo señalar porque salpican todo el libro. Como el autor comprenderá, no se trata de ser un "cazador de gazapos" (p. 412), que detesto tanto como él dice detestarlo: simplemente señalo cierta condición que, aunque no esencial, es de importancia para la redacción de un libro filosófico y porque (esto es lo más importante) ha llegado la hora de que los hispanoamericanos nos dejemos de retóricas, viejo vicio que hay que desterrar de una vez por todas; b) en segundo lugar, ahora respecto de la estructura interna de la obra misma, he notado esta particularidad que, desgraciadamente, ha malogrado mis esperanzas de que este libro fuera el gran libro sobre la filosofía de Vasconcelos: Agustín Basave, al exponer el pensamiento de Vasconcelos, no bien ofrece un resumen de su pensamiento,

(2) *La filosofía, oggi*, vol. II, p. 464, ed. 3ª, Marzorati, Milano, 1958.

le adosa o superpone su propia opinión, cuya exposición es, muchas veces, más extensa que la exposición del pensamiento de Vasconcelos; eso, por un lado; por otro o, mejor, simultáneamente, esta opinión de Basave es invariablemente un "enfrentamiento" extrínseco de la tesis del tomismo a su exposición de Vasconcelos; por último, cuando se señalan las influencias de tal o cual filósofo, Basave se detiene a exponer un resumen (como es el caso de Plotino o Kant) del pensamiento de tal o cual filósofo, exposición totalmente fuera de lugar porque no es novedosa y, sobre todo, porque se supone que el lector *ya lo conoce*; lo que sí hubiese sido necesario es la cita *exacta* de tal o cual filósofo (al pie de página por ejemplo) que pruebe la influencia y vaya documentando todo y cada desarrollo doctrinal. Es lo que exige la metodología. De este modo, en el libro de Basave aparecen entremezclados (no fusionados) tres horizontes doctrinales diversos que hacen un poco confuso al libro. Si se trata de hacer crítica, ésta debe dejarse al final y viniendo *desde dentro* del sistema expuesto y, sobre todo, no sustituirse, *no poner-se en lugar del filósofo expuesto*. Esta es la observación principal que debo hacer al (por otra parte) simpático libro de Basave; c) además, si se ha de exponer el tomismo al mismo tiempo que el pensamiento de Vasconcelos, no es posible exponer el manual de Collin que no tiene ninguna autoridad; en verdad, ningún manual tiene autoridad y menos si se lo utiliza para exponer, por ejemplo, las archiconocidas divisiones de la Lógica que estudiamos en el colegio secundario; lo mismo pasa con la exposición del concepto según Collin y es verdaderamente sorprendente que se diga: "a lo que modernamente llama Collin predicamentos, Aristóteles da el nombre de categorías" (p. 107). Creo sinceramente que en una obra de investigación seria, los manuales (que después de estudiados una vez deben ser *quemados*) están siempre de más; con análogo respeto se citan otros como la Introducción de Maritain, la Lógica de Balmes tan absolutamente perimida, los manuales de Marxuach o Mercier. Lo mejor hubiese sido dejar hablar por sí mismo a Vasconcelos como, por ejemplo, hace De Waelhens con Heidegger, Gilson con Santo Tomás, Wahe con Kierkegaard, *viviendo internamente su pensamiento que al final hace eclosión en una también interna crítica filosófica*. Rigor, tremendo y necesario rigor, pero también sostenido gozo de convivir con el filósofo expuesto y, por eso mismo, gozo de pensar por uno mismo.

A pesar de esta digresión que me he aventurado a exponer por la sencilla razón de que no escribiéndola no podía publicar la nota (la crítica que quiere ser auténtica trata de ser siempre *sinceridad pura*), creo que los méritos del libro de Basave no pueden ser desconocidos y han de impulsar a muchos que hablan de Vasconcelos sin conocerle bien, al estudio amoroso de sus obras. Se podrá o no participar de las opiniones de conjunto de Basave sobre Vasconcelos, pero no podemos sino agradecerle por su trabajo que hace bien no sólo a México sino a toda Hispanoamérica.

TRANSFORMISMO ANTROPOLOGICO EN ORTEGA Y GASSET

“Y nosotros, ¿qué somos?”
(Plotino, *Enn.*, VI, 4, 14, 16).

Dentro de la polivalente y sugestiva obra de don José Ortega y Gasset ocupa, innecesario sería extenderse sobre ello, un lugar de preminencia el tema del hombre. Más aún, desde sus primeros escritos, desde sus *Meditaciones del Quijote* con su prenunciante “Yo soy yo y mi circunstancia”, que configurará en adelante su blasón, el estudio del hombre será —y a despecho de su multiforme actividad— su *leit motiv* al cual volverá una y otra vez a lo largo de su vida.

Y por cuanto Ortega es un pensador original, de la casta de aquéllos, frente a los cuales no puede mantenerse el lector sin tomar posición —en general y en cualquier dirección, apasionadamente— es abundante la bibliografía que ha provocado en defensa o ataque de sus opiniones. No obstante ello, queremos ahora señalar una posición de nuestro autor que —júzguelo más luego el lector— resulta extrañísima como sostenida constantemente a través de sus escritos de todas las épocas. Desde ya que basaremos todo nuestro estudio en los propios textos de Ortega, sin intentar, por otra parte, traer todos los pertinentes a colación; empresa por un lado hartamente ardua dada su vasta obra, y por otra innecesaria puesto que el autor se repite a menudo en su meollo espositivo, pudiéndose para nuestro propósito despreciar, en general, las diversas tonalidades, siempre llamativas, con que matiza Ortega su pensamiento.

Y entremos ya en tema.

¿Como se explica, según Ortega, el fenómeno humano? ¿Como se ha originado ese ser que, tan bien encuadrado morfológicamente en la familia de los homínidos, junto con los antropoides, trasciende en última instancia todo intento de comprensión zoológica pura? En fin, ¿cual es el origen del hombre?

Al ocuparse Ortega del origen del lenguaje en el hombre, no acepta ni el puro evolucionismo:

“Es un error pretender derivar el lenguaje partiendo de un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás” (1);

ni la explicación teológica cristiana y postula

“un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal” (2) originado

“del animal primate en que la peculiaridad humana brotó” (3).

Mas, ¿en qué consiste esta su anormalidad?

“Habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantas-

(1) *El hombre y la gente*, Obras inéditas de J. Ortega y Gasset, Madrid, R. de Occidente, 1957, p. 286. En realidad, sólo en parte se trata de una obra inédita; su primera sección “Ensimismamiento y alteración”, había sido dada a conocer en un curso que diera Ortega en *Amigos del Arte*, 1939.

(2) *El hombre y la gente*, p. 287-288.

(3) *Prólogo* a “Veinte años de caza mayor”, del conde de Yebes. *Vid. Obras completas de José Ortega y Gasset*, Madrid, R. de Occidente, 1946-1947; vol. VI, p. 472. En adelante citaremos por esta primera colección de sus escritos como *O. C.*, vol., p.

magorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un mundo interior" (4).

Y tan caro le resulta ese mundo fantasmagórico definitorio del hombre que insiste:

"Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico del imaginar, el hombre no sería hombre" (5).

De acuerdo, pero

¿"por qué en una especie animal brotó aquél torrente de fantasía"? (6).

Pregunta que surge inmediatamente y cuya respuesta, que no podría ser sino definitiva, comprometería en demasía un juicio que rehuye Ortega; de ahí su evasiva —repetida muy a menudo en llegando a ciertos temas tajantes— irritante para el lector que lo ha seguido pendiente de sus palabras:

"Es tema a que aludo en la primera lección [...] No es posible aquí entrar en él" (7).

Continuemos, sin embargo, con nuestra busca. En el famoso *Prólogo*, grávido de ideas, que pusiera al libro del conde de Yebes (8), a propósito de las actividades venatorias del hombre primitivo señala:

"Mas entre la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, la Naturaleza da un salto" (9).

"Pero hemos de representarnos a este hombre primerizo muy cerca aún del animal. Se diferencia de él en que ha perdido algunos instintos o, lo que es parejo, se le han embotado. En cambio posee una mayor dosis de memoria y de lo que es el reverso de la memoria: la fantasía. Tesauroiza más impresiones, más experiencias que la pura bestia, y esto le permite crear más combinaciones imaginativas, más fantasmagoría íntima, que le proporcionan una vida interior negada al animal" (10).

"En un principio su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica [...] Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí" (11).

Es el ensimismamiento orteguiano, negado al animal. Bien, de acuerdo; pero inacallable surge la cuestión de por qué esa arbitrariedad, cuál es la razón —si existe y no puede admitirse lo contrario— de esa... selección, de ese obsequio hecho al hombre. ¿Por qué ha sido él el elegido (y podríamos añadir: ¿Quién lo eligió?) y no otra especie animal? Sin embargo,

"bien entendido, que esta dos cosas, el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder de ensimismarse, no son dones hechos al hombre [...] Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre" (12).

(4) *El hombre y la gente*, p. 288.

(5) *En torno a Galileo*, O. C., V, 137.

(6) *El hombre y la gente*, p. 288.

(7) *El hombre y la gente*, p. 287.

(8) Conde de Yebes, *Veinte años de caza mayor*, Madrid, ed. Plus Ultra, 1953.

(9) *Prólogo*, O. C., VI, 472.

(10) *Prólogo*, O. C., VI, 472.

(11) *El hombre y la gente*, p. 41.

(12) *El hombre y la gente*, p. 39-40.

¡Cáspita! Si nada sustantivo le ha sido dado al hombre, hemos llegado al colmo del *self-made-man*... ¿Y ese poder ensimismarse, ese poder sustraerse aunque más no sea que un momento al mundo de necesidades animales que lo rodea y le compele a la pura acción instintiva, no supone una inteligencia, un poder pensar y hacerse cargo de la realidad exterior y de la suya propia, objetivamente tomadas? ¿Acaso no es ello necesario para explicar los

“tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*. 2º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento* [...]. 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *praxis*”? (13).

No obstante, se pronuncia Ortega por la negativa:

“Urge oponerse a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que el *pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación. Si esta pertinaz doctrina fuese válida resultaría que, como el pez puede —desde luego— nadar, pudo el hombre —desde luego y sin más— pensar [...] tendríamos que el hombre, al estar dotado de una vez para siempre de pensamiento, al poseerlo con la seguridad que se posee una cualidad constitutiva e inalienable, estaría seguro de ser hombre como el pez está seguro —en efecto— de ser pez. Ahora bien, este es un error formidable y fatal: el hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada es pensamiento” (14).

Estas asombrosas sí que estupefacientes declaraciones exigen ya un más detenido análisis. Cambiemos, en primer lugar, pensamiento por inteligencia (entendiendo por tal y en sentido lato, la facultad de razonar) con lo cual ganaremos en precisión sin alterar el sentido de los textos. Luego, la inteligencia ha debido ser —evidentemente— puesta en el hombre de una vez para siempre y desde su mismo origen humano: tal *virtus* debía haber sido dada al hombre, éste debía poseerla sin más para poder lograr aquél primer momento de ensimismamiento, aquél adentrarse en su yo huyendo de la alteración y poder luego obrar conforme a plan. Es absurdo pretender que esa facultad de hacerlo haya aparecido *por necesidad*. ¿Es que caeremos en que la función hace al órgano? (15). Más aún, ¿por qué, si todas las especies sufrían las mismas rigurosas condiciones de la *struggle for life*, no desarrollaron, con mayor o menor alcance, ese poder ensimismarse? Esta es la pregunta crucial que, vimos, rehuyó prudentemente Ortega; éste es precisamente el salto a que alude y que dió

(13) *El hombre y la gente*, p. 43.

(14) *El hombre y la gente*, p. 43-44.

(15) Es cierto que de hecho, mas no de derecho, niega Ortega que la función haga al órgano; *vid. Personas, obras, cosas*, O. C., I, 475, nota.

lugar a la aparición del hombre sobre la tierra. Y aún cuando el primer hombre esté todavía muy cerca del antropoide, de ese "esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico", tiene, no obstante, rasgos únicos que lo diferencian netamente por su obrar específico de la pura fiera. Por no participar el pez de ese especialísimo salto es que no sólo no está seguro de ser pez sino que *ni siquiera se sabe objetivamente existente*; siente, sí, las necesidades de su vida animal, reacciona frente a las irritaciones circundantes, pero sola y exclusivamente en base a una vida instintiva, sin posibilidades —y en esto está de acuerdo Ortega— de replegarse hacia su interior para, desde allí, planear su vida activa, puesto que no tiene "interior". "El animal conoce concretamente las cosas y en ese mismo acto de conocimiento cobra conciencia, del mismo modo, de su propio ser; pero no aprehende formalmente en su *objetividad* —es decir, como distinta y enfrentada a su propia realidad subjetiva— la realidad del mundo y, por la misma razón, la realidad intrínseca de su ser en su *subjetividad correlativa*" (16). Es por ello que "si por absurdo no existiese más que el mundo material, la nada absoluta no se habría modificado gran cosa, pues habría un mundo sin saberse a sí mismo ni tener conciencia de su existencia" (17).

Por otra parte, y contradictoriamente consigo mismo, también señala Ortega:

"No es capaz [de actividad cognoscitiva] el animal, porque lo ignora todo, inclusive su ignorancia, y nada puede moverlo a salir de ella. Pero tampoco es Dios [...] sólo un ser de intermisión, situado entre la bestia y Dios, dotado de ignorancia pero a la vez sabedor de esta ignorancia, se siente empujado a salir de ella y va en dinámico disparo, tenso, anhelante, de la ignorancia hacia la sabiduría" (18).

Bien, bien,

"por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afin con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural [...] que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella" (19).

Sin embargo

"no ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo [...] eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos" (20).

De ninguna manera: lo que pretende Ortega es reducir, paradójicamente luego de haber vislumbrado tan claramente la posición singular del hombre en el cosmos, su ser a su vida y, a través de ésta, a un puro "programa de existencia":

"El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal" (21).

Y a la inmediata y evidente objeción:

(16) O. N. Derisi, *La persona, su esencia, su vida, su mundo*, La Plata, Universidad Nacional, 1950, p. 151.

(17) O. N. Derisi, *O. C.*, p. 151.

(18) *¿Qué es filosofía?*, Obras Inéditas, Madrid, R. de Occidente, 1958, p. 144.

(19) *Meditación de la técnica*, *O. C.*, V. 334.

(20) *Meditación de la técnica*, *O. C.*, V. 334.

(21) *Meditación de la técnica*, *O. C.*, V. 334.

“Se dirá que no puede haber programa si alguien no lo piensa, si no hay, por lo tanto, idea, mente, alma o como se le quiera llamar” (22), rehuye, ¡ay!, por falta de espacio (23) la discusión a fondo —y que tan definitiva hubiera sido— pretendiendo responder sumariamente con una observación que acaba en una dislocación, absurda por imposible; decir por vía de ejemplo que

“aunque el programa o proyecto de ser un gran financiero tiene que ser pensado en una idea, «ser» ese proyecto no es ser esa «idea». Yo pienso sin dificultad esa idea y, sin embargo, estoy muy lejos de ser ese proyecto” (24),

es una verdadera autodicotomía imposible en un programa, es decir, en algo que *no es* un ser substancial sino un modo de obrar —o por obrar— de ese ser. Es claro que el hombre tiene, más o menos conscientemente, un programa de acción hacia un fin inmediato (y uno de obrar hacia un fin último); pero *tener un* no significa *ser* eso: muy por el contrario, para poseer algo es necesario antes ser algo otro, base de sustentación de lo poseído. Ortega juega aquí con una confusión; según él, el yo de cada uno queda diluido, consiste, en un proyecto:

“Su «yo», el de cada cual, no es sino ese programa imaginario” (25).

Y esto sí que es tomar el rábano por las hojas, puesto que un proyecto es un *hacer* dispuesto por alguien que *ya es*; el yo que es no puede consistir en algo por hacer y que por consiguiente ahora no es. De otro modo sería más o menos como querer salir de un profundo pozo tirándose a sí mismo fuertemente de los cabellos.

Por otra parte, que el hombre no esté seguro nunca de ejercitar adecuadamente (26) su pensamiento, no involucra que no lo esté al menos de ejercitarlo, lo cual equivale a saber que lo posee; y poseerlo y ejercitarlo supone poder conocerse, saberse. La primera vez que pensó, es decir, cuando el hombre comenzó a ‘hacer su pensamiento’ —como quiere Ortega—, ¿de dónde sacó la posibilidad de hacerlo? ¿Se admite entonces que el hombre debe ser, desde su comienzo mismo, racional? No lo hace así nuestro filósofo:

“La tradicional fórmula de que el hombre es un ser racional ha sido casi siempre mal entendida [...] esa frase, como todas las que no se pongan a sí mismas cortapisas, nos invita a que la entendamos dando a las palabras toda la plenitud de su significación. En este caso, por ejemplo, entenderemos que el hombre, apenas empezó a serlo, tuvo ya su disposición, con suficiente integridad, ese poder que llamamos «razón»” (27).

¿Pero entonces volvemos a la objeción de cómo pudo comenzar a pensar? No, puesto que ahora

(22) *Meditación de la técnica*, O. C., V. 334.

(23) ¿Por qué siempre le ha faltado espacio para resolver a fondo los problemas más acuciantes?

(24) *Meditación de la técnica*, O. C., V. 334.

(25) *Meditación de la técnica*, O. C., V. 334.

(26) Su ejercicio siempre será adecuado; lo que Ortega probablemente quiere significar es que no siempre sabe el hombre si su pensamiento es *correcto*, la cual duda es signo de la adecuación general de su pensamiento hacia la captación de la verdad.

(27) *Prólogo*, O. C., VI, 471.

"el hombre primitivo [...] tenía de ella sólo conatos y gérmenes que luego, a lo largo de la Historia, con gran lentitud, a duras penas y sufriendo pasmosos retrocesos, se han ido desarrollando" (28).

Bueno, ya nos vamos entendiendo: al menos se le han concedido —y no pedíamos más— gérmenes de inteligencia; ya vamos hallando el cabo de ovillo: el hombre tiene inteligencia y puede, consiguientemente, conocer. ¡Alto ahí! No señor.

"el hombre no se ocupa en conocer, en saber simplemente *porque* tenga dotes cognoscitivas, inteligencia, etc. —sino al revés, porque no tiene más remedio que intentar conocer, saber, moviliza todos los medios de que dispone aunque estos sirven muy malamente para aquél menester" (29).

Y volvemos al problema del huevo y la gallina. ¿El pájaro vuela porque tiene alas o las alas le crecen porque siente necesidad de volar? ¿Cuáles son esos medios de que dispone y qué relación existe entre ellos y los gérmenes de que se habló antes?

"Si la inteligencia del hombre fuese de verdad lo que la palabra indica —capacidad de entender— el hombre habría inmediatamente entendido todo y estaría sin ningún problema, sin faena penosa por delante" (30).

En otras palabras, que si el estómago fuera de verdad para el fin que se le atribuye, esto es, digerir, el hombre habría inmediatamente asimilado todo y estaría sin problemas digestivos. ¡Este *homo sapiens*! ¿*Homo sapiens*?

"Definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal que sabe, *homo sapiens*, es sobremanera expuesto, porque, a poco rigor que usemos al emplear estas palabras, si nos preguntamos: ¿es el hombre, aún el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con incommovible e integral saber?, pronto advertimos que es cosa sobremanera dudosa y problemática" (31).

"Porque si entendemos esta expresión de buena fe sólo puede significarnos que el hombre, en efecto, sabe, es decir, que sabe todo lo que necesita saber. Ahora bien, nada más lejos de la realidad. Jamás el hombre ha sabido lo que necesita saber. Pues si entendemos *homo sapiens* en el sentido de que el hombre sabe algunas cosas, muy pocas, pero ignora el resto, como ese resto es enorme, parecería más oportuno definirlo como *homo insciens*, *insipiens*, como hombre ignorante" (32).

Aquí Ortega, *homo conceptibus ludens*, escamotea adjetivos tratando de embrollar en su juego al lector. ¿Por qué confunde razón con inteligencia y traslada *inteligente* hacia *sabio* o, mejor aún, hacia omnisciente? No es "po-

(28) *Prólogo*, O. C., VI, 471.

(29) *En torno a Galileo*, O. C., V, 22.

(30) *En torno a Galileo*, O. C., V, 22.

(31) *En torno a Galileo*, O. C., V, 22.

(32) *El hombre y la gente*, p. 47-48.

co" el rigor que solicita al postular "toda la exigida plenitud del vocablo" (¿qué pasaría si lo mismo hiciéramos de su filosofía?), vocablo que entendido "de buena fe", no intenta —no seguramente Linneo— acatar un estado plenamente logrado (capacidad, potencia, no es acto), sino señalar dirección y sentido a esa *virtus* vectorial que es la razón. No es tan mala la expresión *homo sapiens*: todo es cuestión de tomarla *cum grano salis*; es evidente que el hombre sabe: desde el mismo instante de ponerse frente a las cosas —y a sí mismo— las capta, todo lo rudimentariamente que se quiera, pero que no es por ello menos captación. Otro cantar es que "sabe todo lo que necesita saber": absurdo sería pretenderlo. Rotularlo como *homo insipiens* no deja de ser, *stricto sensu*, una forma de reconocer que es *insipiens* de algo, de mucho, de casi todo lo que se quiera, y que lo es *hic et nunc*; pero que al menos es capaz de alcanzar conocimiento. Nadie definiría a una vaca como *mammiferus insipiens* en el sentido de que ahora no sabe.

Si el hombre no recibe el pensamiento como un don, ¿cómo explicar que haya sido capaz, a diferencia de la bestia, de

"organizar sus actividades psíquicas [...] en forma de pensamiento"? (33).

¿No es arbitrario asignarle sin más esta forma de acción, que se niega al puro animal en igualdad de condiciones o... circunstancias? Dos operaciones esencialmente diferentes como son poder y no poder pensar, exigen evidentemente dos modos tajantemente diferentes de ser (*operatio sequitur esse*).

Las frases:

"El hombre, más que por lo que es, por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta", (34).

son correctas admitidas en sentido moral, pero erróneas metafísicamente: siempre la acción del hombre será humana, y precisamente por lo que es escapará *ab initio* de la bestialidad (mejor que de la escala zoológica). Por otra parte, si el hombre no sabe nada con "inconmovible e integral saber", si

"la inteligencia [...] es también un mecanismo con el cual el hombre se encuentra dotado y que evidentemente sirve, más o menos, para conocer", (35)

¿cómo se atreve Ortega, luego de tan rajante confesión antiintelectualista, a afirmación alguna?

En fin, si quisiéramos insistir un tanto más, nos quedaría aún otra oportunidad de saber qué sucedió —al menos conjeturalmente— en aquel primitivo momento en que surgió el hombre como distinto de la bestia: preguntemos nuevamente qué aconteció en aquel salto que, hemos visto, postuló Ortega. Sí, indudablemente, la naturaleza muestra un salto (36); pero, insistamos: ¿en qué consistió ese salto? Y de nuevo la respuesta renuente:

"Pero aunque la Naturaleza salte, no ha de entenderse que lo hace

(33) *El hombre y la gente*, p. 48.

(34) *El hombre y la gente*, p. 48.

(35) *¿Qué es filosofía?*, p. 76.

(36) "...el acceso al pensamiento representa un umbral que tiene que ser franqueado de un paso [...] la Hominización es, si se quiere, el salto individual instantáneo del instinto al pensamiento"; T. de Chardin, *El fenómeno humano*, Madrid, R. de Occidente, 1958, p. 171 y 181.

sin causa. La hubo en este caso; pero no es buena coyuntura la de este prólogo para ingresar en el asunto". (37).

Y así renuncia Ortega de hecho definitivamente a dar una explicación plausible y concreta sobre el origen del hombre en cuanto animal racional (38). Muchos más textos hubiéramos podido traer a colación, pero ninguno de ellos habría cambiado el sentido de lo expuesto, antes bien, quedaría con ello —si falta hiciere— aun más clara la posición gratuita y, en última instancia, huidiza de nuestro filósofo frente a un tema que tan caro le ha sido. El lector podrá encontrarlos abundantemente si consulta las obras citadas.

APRECIACION CONJUNTA. Si quisiéramos explicarnos sintéticamente esta extraña secuencia de textos, no sólo de postulación gratuita sino aún contradictorios, y deseáramos encasillar a Ortega en un esquema descriptivo, en un juicio breve sobre su posición frente al hombre y su origen, corremos el riesgo de tener que hacerlo de su filosofía toda: tan encarnada estaba en él aquella inquietud. Sin pretender aquí y ahora llegar a extremo tal, algo, no obstante, adelantaremos. Dejemos de lado —aunque no por inválidos— los rótulos fáciles de antiintelectualista, irracionalista, evolucionista, y toda pretensión de capturarlo en algún otro "ismo" simplificante (y que el mismo Ortega rechazaría irritado); análogamente, no nos ocuparemos de la ilicitud evidente de su posición radicalmente transformista en cuanto comparada con los datos de la paleoantropología.

Lo que surge claramente de sus textos es que su autor se queda *deslumbrado* frente al fenómeno humano, sin ir más allá (¿Porque no pudo? ¿Porque no quiso?); éste le seduce y envuelve en su dinámica absorbente y, en una suerte de *panta rei* heraclitano acaba Ortega por tomar como única realidad el cambio. ¿Qué otro sentido, si no, podría tener decir que

"Contra este error [que el hombre sea primordialmente su cuerpo y su alma] va todo mi pensamiento. El hombre es primariamente su vida —una cierta trayectoria con tiempo máximo prefijado"? (39).

¿No ve acaso que la vida es mutación, que es vida de algo que vive y que es absurdo substancializarla, hipostatizarla como tal? Y si lo ve (¡y es claro que lo ve!), ¿no se hace cargo del sin sentido de decir que

"para hablar del ser del hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser [...] Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha"? (40).

De acuerdo que para hablar del ser del hombre —y de todo ser— debe desecharse la metafísica de Parménides: eso ya lo sabía el viejo Aristóteles.

(37) *Prólogo*, O. C., VI, 472, nota 2.

(38) Si alguna vez vislumbró Ortega la obra de la Creación y la aparición súbita del hombre y con él de un orden absolutamente nuevo de cosas: "Un día, pues, dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen». El suceso fué de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del Universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó así mismo la vida universal"; no deben, sin embargo, tomarse con optimismo filosófico-teológico sus palabras sino considerarlas dentro de su sistema de la razón vital. Más adelante señala: "¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida. ¿Dónde está el Paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía? No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia del vivir" (*Personas, obras, cosas*, O. C., I, 476 y 489).

(39) *En torno a Galileo*, O. C., V, 46.

(40) *Historia como sistema*, O. C., VI, 34.

Pero éste sabía, además, que no era recurriendo a Heráclito como se podía salir del brete y, en todo caso, más seguro era partir del eléata mismo para hacerlo. Si pudiéramos tomar en sentido metafórico-moral el

“estar (el hombre) siempre a punto de no serlo”, (41)

no habría mayor objeción; pero frases como:

“L’homme —ainsi que d’une manière géniale le disait déjà Montaigne— est une réalité «ondoyante et diverse». Ce n’est pas qu’il change comme toutes les autres choses dans le monde mais il est changement substantiel”, (42).

entre muchas otras, no dejan lugar a dudas.

Por otra parte, la pretensión del que el hombre *fabrica* su pensamiento, parecería ser el resultado de un *supervitalismo*, de una *transhistoricidad*, aunque esto último no condiga —formalmente al menos— con la intención del autor; además de mostrar el confucionismo que reina en su concepto de razón la cual, siendo conocimiento discursivo (43), esto es, conocimiento gradual de cosas encadenadas causalmente (44), es equiparada por Ortega no sólo a la inteligencia (que dice de conocimiento intuitivo, inmediato, no “filtrado” por los sentidos) sino a sabiduría (en el sentido de omnisciencia).

En fin, el “yo y mi circunstancia” importa —psicológicamente considerado y no en el plano crítico en que lo sitúa y donde comporta un craso error que lleva el absurdo— (45) un justo término medio entre la psicología cartesiana como reducción de lo psíquico al pensamiento puro y el *behaviorismo* radical (Watson) en su concepción materialista. Mas el comportamiento es, sí, todo el sujeto, pero el sujeto psicológico, existencial, no el sujeto esencial. De allí que la exageración orteguiana de la relación sujeto-circunstancia caiga en una *hipercircunstancialidad* que hace del hombre un ser esencialmente partido, trágicamente arrollado por el mundo circundante, en lucha esencial con éste y sometido a intrínseca mutación; doctrina esta tan pesimista —y a despecho de lo que pueda aparecer en una lectura superficial de la obra orteguiana— como la del existencialismo ateo.

Y un último punto a destacar, importante también a nuestro parecer y ahora sí seguramente válido para toda su filosofía, es que Ortega se deja arrastrar demasiado a menudo por su enorme cultura y su fecundo ingenio (46) junto a un jugoso saber decir las cosas; todo lo cual si bien le permite sobre- volar pescando aquí y allá —*oportune et importune*— en el mar profundo de la filosofía, deja un pobre saldo positivo desde el punto de vista de la estricta filosofía. Juzque el lector desprejuiciado si no es ello lo que le ha resultado de la filosofía orteguiana en una segunda y ya exigente reflexión (47), luego

(41) *El hombre y la gente*, p. 44.

(42) *La connaissance de l’homme au XX^e. siècle*, Rencontres Internationales de Genève, 1952, p. 123.

(43) S. Thomas, *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad. 10; *De Veritate*, q. 24, a. 3, ad. 1.

(44) S. Thomas, *S. Theol.*, I, q. 14, a. VII.

(45) Si “yo soy yo y...” Yo no soy yo.

(46) “...por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de imágenes, el error se mezcla la más de las veces en la investigación racional” (S. Thomas, *I. C. Gentes*, c. IV).

(47) Redactado ya este trabajo, tuvimos oportunidad de leer en *SAPIENTIA*, 1958, XIII, 199, la *Epístola a un lector de Ortega*, del P. G. Frayle y cuya coincidencia de opiniones respecto a la vacuidad de la filosofía orteguiana, patente en lo que denominamos una segunda y ya exigente reflexión, nos place señalar.

de haber pasado momentos agradabilísimos en la lectura de tan variada temática. No es que juzguemos deleznable tanta tarea: hemos admitido que ha pescado en el mar profundo de la filosofía, sí, pero "aquí y allá", esto es, sin una real y maciza formación metafísica; de otro modo resulta inexplicable tanto texto inconsistente y contradictorio, tanta indefinición donde era dable exigirla. Ortega "devana el hilo de su verbosidad más finamente que la hebra de su argumentación" (48) y es por ello más grato para leído que para meditado.

J. E. BOLZAN.

(48) Shakespeare, *Love's Labour's Lost*, Act V.

BIBLIOGRAFIA

"FILOSOFI ITALIANI D'OGGI ED ALTRI SCRITTI", por Gallo Galli, ed. Gheleroni, Torino, s. d., 372 págs.

La presente obra del filósofo italiano Gallo Galli está integrada por un conjunto de artículos aparecidos con anterioridad en la revista "*Il Saggiatore*", por él dirigida. La obra se divide en dos partes; la primera, que da título al libro, se denomina *Filosofi italiani d'oggi*, y está compuesta por tres extensos estudios sobre Guido Calogero, Antonio Aliotta y Ugo Spirito. La segunda parte: *Altri scritti*, está formada por un conjunto de ensayos breves y de notas de crítica bibliográfica sobre Descartes, Rosmini, Croce y otros autores. Siendo los tres primeros estudios de una importancia y extensión mucho mayores que el resto de la obra, limitaremos a ellos nuestro comentario.

El más extenso de los tres ensayos (p. 7-127) es el dedicado al examen crítico de la obra del prof. Calogero y lleva por título: "*Del presenzialismo del prof. G. Calogero e dell'acaraicittà in filosofia*". Se trata del estudio de su pensamiento hecho en base al comentario de sus escritos principales. Galli comienza rechazando la actitud del autor estudiado por permanecer en una crítica meramente negativa y nada constructiva respecto del pensamiento ajeno. Explica la adopción por Calogero del actualismo gentiliano en su idea más viva: la del inmanentismo subjetivista cuyo origen se halla en Berkeley; muestra las graves consecuencias que surgen de sostener la absoluta interioridad de lo real al acto de conocer y la inoperancia de la argumentación del mismo Gentile para tratar de superarlas. Calogero niega toda objetividad al conocimiento humano y afirma la unidad del Yo a través de la multiplicidad de los actos (en todo lo cual sigue a Gentile). Galli pasa a exponer la idea calogeriana de la identidad entre el pensamiento y la voluntad, sus enfoques éticos y estéticos y los conceptos de espacio, tiempo, devenir, dialéctica, etc., que Calogero desarrolla en los tres tomos de sus "*Lezioni*" que constituyen su obra fundamental. Galli afirma que pese a las intenciones de Calogero de considerar su sistema como un pensamiento original, el desencanto del lector es grande cuando comprueba cuán magro es el resultado especulativo y cómo sus ideas se reducen a afirmaciones de su maestro Gentile y a "generalizaciones inconsistentes y amplificaciones verbales".

El segundo ensayo se titula: "*La cultura, la lógica, il sacrificio del prof.*

Antonio Aliotta" (p. 129-182). Galli comienza afirmando violentamente que Aliotta carece de una verdadera personalidad filosófica y su obra constituye "un capolavoro della mediocrità", debido a que abandonó la intimidad de la meditación rigurosa por un clima de generalizaciones verbales y un pathos sentimental que ya en su juventud lo llevaron a componer poemas al modo de Rapisardi. Sostiene que Aliotta conoce tan sólo de oídas la filosofía griega, medieval y renacentista, y que aún su conocimiento de los filósofos prekantianos presenta graves deficiencias, todo lo cual prueba Galli con respecto a Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibnitz y Pascal, con citas extraídas de diversas obras. Pasa luego a exponer la doctrina de Aliotta, cuya idea fundamental reside en el valor de verdad contenido en la experiencia humana concreta, pero que no se ve desarrollada sistemáticamente en ninguno de sus libros. Aliotta afirma que el problema de la relación sujeto-objeto es un problema insoluble por el simple hecho de que, desde Parménides en adelante, ningún filósofo lo ha resuelto satisfactoriamente y que, por lo tanto, debe ser dejado de lado; olvida así que si debemos abandonar todo problema no resuelto definitivamente, deberíamos dejar de lado todo el saber filosófico y científico.

Para Aliotta, el criterio de la verdad reside en la *esperienza*, experiencia que comprende y armoniza todas las actividades del universo; pero al introducir este concepto de acción como criterio del bien y de la verdad, resulta que el "experimentalismo" corre el riesgo de erigir al éxito como criterio de valoración teórica y práctica, con lo cual legitimaría la peor sofística. La lógica y hasta la metafísica se hallan sometidas a la experiencia, negando asimismo toda validez al principio de identidad y al concepto. Galli confronta el concepto que tiene Aliotta de la religión (como sentimiento que posee un cierto carácter conceptual), con sus formulaciones en materia de estética, demostrando cómo no hace más que aplicar al arte los mismos vagos conceptos formulados sobre religión. Desarrolla la idea de divinidad profesada por Aliotta, a la que éste concibe como permanente actividad creadora, es decir, como perenne y egoísta devenir; explica que para no permanecer en este aislamiento, Dios crea el mundo logrando así la alegría del sacrificio (en la Encarnación). Aliotta retoma su idea de la creación sosteniendo que el amor que Dios pone en juego al crear el mundo le permite alcanzar su máxima espiritualización. En cuanto a la inmortalidad del alma, se limita a afirmarla sin molestarse en aportar los argumentos respectivos.

El tercer ensayo: "*Due note sulla filosofia del prof. Ugo Spirito*" (p. 183-210), reúne, como su título indica, dos notas, una sobre el libro: "*Il Problematicismo*", y la segunda sobre la idea del amor en Spirito. Galli expone la posición relativista de Spirito, quien afirma que toda filosofía considerada como definitiva constituye un círculo vicioso, pero que no por esto debe sostenerse una actitud escéptica, pues tanto el escepticismo como las verdades universales deben ser dejadas de lado por igual, con lo cual cae en el círculo vicioso que pretende achacar a las otras doctrinas. Muestra Galli asimismo, la inconsistencia de la concepción spiritiana del Absoluto y lo erróneo de su crítica al idealismo inmanentista. Respecto del amor, Spirito sostiene que es la única fuerza que puede unificarlo todo, pues la razón al conocer, distingue, y no puede alcanzar la unidad. Al recorrer la historia del mundo occidental, Spirito descubre en el Cristianismo un egoísmo teórico y práctico, producto del

intelectualismo judaico y de la cultura grecorromana, y después de una serie de inexactitudes sobre la Reforma y la Contrareforma, llega a la conclusión de que la Iglesia debería proclamar el comunismo cristiano "pues sólo se puede vencer al comunismo con un comunismo mayor". Al sostener que el acto espiritual del amor es *uno* y que todo lo unifica en sí, Spirito se ve obligado a identificar entre sí todos los estados de conciencia, lo espiritual con lo material, el sujeto con los demás individuos. Todo lo cual constituye el blanco de la fina y continuada ironía que pone en juego Gallo Galli, al igual que en los dos estudios anteriores, alternando una dialéctica implacable con comentarios de terrible causticidad.

La presente obra de G. Galli presenta dos fallas. Por un lado, incurre en una actitud demasiado negativa, como la que él mismo reprocha a Calogero y, por otra parte, su propia posición idealista le impide llevar más a fondo su crítica a los autores comentados. Pero lo que constituye el mayor mérito de su trabajo es la razón que lo indujo a emprender esta labor, y que él mismo resume refiriéndose a Aliotta: "No valdría la pena esforzarse en discernir los diferentes momentos de un pensamiento como el suyo con el cual no nos enfrentamos porque tenga alguna importancia, sino únicamente por la misión de purificación científica y moral que nos hemos impuesto". Esta misión de esclarecimiento es una de las tareas que se hacen cada vez más necesarias entre nosotros, que abundamos en tantas falsas aureolas intelectuales, aunque, a estar con G. Galli, también en Italia hay exponentes de superficialidad y de falta de rigor filosófico en el planteamiento de los problemas que ocupan cátedras respetables.

CARLOS A. SACHERI

IL PROBLEMA ESTETICO IN SAN TOMMASO, por *Umberto Eco*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1958.

Con mucha fidelidad se propone el autor examinar los textos de Santo Tomás y abordar los problemas del arte y la belleza. Para comprender plenamente al Santo Doctor, se sitúa con mucho tino en el punto de vista medieval, en el que existe una visión metafísica de las cosas que envuelve toda la realidad cósmica y subordina a sí misma todo problema. Todo está impregnado por una preocupación teológica y, consecuentemente, tampoco la estética ha escapado a esta preocupación.

Sostiene el A. junto con Maritain, como argumento fundado en los textos tomistas, la trascendentalidad de lo bello. En los textos se enfrenta el problema del ser y de sus propiedades trascendentales dándonos una clara exposición del problema. Los trascendentales son como diferentes ángulos visuales a través de los cuales puede ser visto el ser. Estos son reversibles y se encuentran en toda cosa existente. Considera entonces Santo Tomás la belleza como una propiedad estable del ser.

Con respecto a los criterios formales de lo bello, considera la *proporción*,

integridad y claridad. La proporción se nos aparece ante todo como ontológicamente constitutiva de las cosas. La integridad es tomada en el sentido de perfección o sea la realización acabada del deber ser de la cosa. Finalmente la claridad se entiende como principio expresivo de la forma. Estos tres criterios son tres puntos de vista bajo los cuales la forma puede ser considerada como una totalidad.

Otro problema que analiza el A. en esta obra, es la autonomía del arte, que no debe confundirse con la insularidad, ya que no existe ninguna insularidad en la filosofía tomista puesto que todo se subordina jerárquicamente a Dios. Esto no quita que se dé una verdadera *autonomía*: la obra de arte es bella sólo si se adecúa al propio fin. Con respecto a las relaciones del arte con la moral, dice acertadamente el A. que en S. Tomás no hay una subordinación del arte a la moral, sino que existe una identidad y coexistencia de preocupaciones. Al artista le interesa solamente hacer bien la obra, de manera que ninguna preocupación extraña se encuentre en el proceso productivo. Su intento debe ser el de realizar perfectamente la forma concebida. Pero eso sí, para S. Tomás la forma artística está en una dependencia ontológica, que a pesar de su dignidad, no puede pretender a poseer una autonomía metafísica ni competir con la creación divina.

Todo esto es perfectamente entendible como dice el A., "si nos situamos en el mundo medieval y cristiano del Aquinate; nos encontramos frente a una sociedad que jerarquiza los valores en un juego finalístico, en el cual, en una subordinación de fines inmediatos a fines remotos, cada acto individual, cada acto social, cada vibración sobrenatural tienden hacia el fin último, Dios".

Es indiscutible la seriedad con que esta obra ha sido escrita; pero sería deseable que el A., ya que él mismo habla de "la actitud de muchos intérpretes frente a la doctrina tomista, de desarrollarla y de elevarla a la capacidad de resolver algunas cuestiones que interesan más de cerca a la estética contemporánea", sería deseable que abordara también en la obra la problemática contemporánea del arte, a manera de comparación y ver la desviación que ha sufrido con la pretendida concepción de la insularidad, y pudiera explicitar en forma más acabada los gérmenes ya vivientes en la doctrina de S. Tomás.

FIORA ZOCCHI

EL CONCEPTO DE HIPOSTASIS EN LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA ORIENTAL, por Ricardo Larralde C. M. F., 15x23, 127 págs. Tipografía Lazalde, México, 1958.

Realiza el autor una investigación concienzuda, casi diríamos meticulosa del significado y alcances de la noción de hipóstasis en San Juan Damasceno, y en los Padres de los que éste es inmediatamente tributario.

La importancia del tema no es necesario ponderarla: la noción de hipóstasis-persona es una de las que atraen con más fuerza la mirada del filósofo, por su profundo y rico contenido y sus derivaciones éticas, jurídicas y sociales. Y, si el tema es en sí de gran interés, el mismo crece, si se lo considera

desde el punto de vista que ha escogido el disertante: el concepto de hipóstasis, tal como la ofrece el Damasceno, que, como se sabe, resume la etapa decisiva de la elaboración de esta capital y espinosa noción metafísica.

El trabajo está precedido de una copiosa información de las Fuentes y de una Bibliografía completísima, que de antemano nos indican la seriedad de la labor emprendida y garantizan su objetividad.

Después de un primer capítulo en el que se nos introduce en los conceptos básicos de la mentalidad filosófica del doctor de Damasco, con la explicación de los términos: Ser - Sustancia - Hipóstasis, el autor en otros tres capítulos lleva a cabo su cometido, delimitando y desentrañando todo lo que S. Juan Damasceno entiende por hipóstasis. Así, el capítulo segundo después de una primera dilucidación concluye que la hipóstasis es la misma "naturaleza, una, total, perfecta" (pág. 50). Aunque el libro intenta estudiar la hipóstasis en sí, en general, la atención se deriva especialmente hacia la hipóstasis humana o persona humana, por el especial interés y las particulares dificultades que encierra. Si la hipóstasis es la naturaleza, la perfecta y total naturaleza, es necesario ver cómo se da esa totalidad y unidad de naturaleza en el hombre, compuesto, al parecer de doble naturaleza: de cuerno de alma. Se discurre, en consecuencia, sobre la naturaleza del alma y del cuerno, y la naturaleza de la unión del alma y cuerpo, que hace de dos naturalezas diferentes y opuestas, una sola y única naturaleza.

El capítulo tercero es un paso importante en el logro exacto del concepto buscado. En el segundo se nos había dicho que la hipóstasis es la naturaleza misma, la esencia misma sustancial, no en común, ni como está en la mente, sino en su realidad existencial. Ahora se nos advierte que es esa naturaleza, pero individualizada, no en lo que tiene de igual con las otras naturalezas de la misma especie —no la humanidad o ser de hombre, sino este hombre, Pedro en lo que tiene de propio. De esta segunda confrontación con el concepto de naturaleza el concepto de hipóstasis sale enriquecido y precisado: va no es sólo la naturaleza, aunque sea la naturaleza una, total y perfecta, como es cuando existe, sino que es esa naturaleza *más* la individualidad. La naturaleza cuando de hecho existe es individual, pero la individualidad es algo más que la simple naturaleza; la simple naturaleza es igual en todos los de la especie, sobre esto igual o común e idéntico, la individualidad pone algo peculiar, irrepetible que hace a cada uno lo que es. Así la primera nota típica que discierne la hipóstasis o persona de la naturaleza es para el Damasceno, la individualidad. Esta individualidad está constituida por las particulares propiedades hipostáticas, que no son otra cosa que los accidentes inseparables del sujeto... La raíz de la individualidad para S. Juan Damasceno está en los accidentes.

El capítulo cuarto y último lleva el análisis al punto culminante. La hipóstasis, que en una primera instancia se nos manifestaba como la misma naturaleza total y perfecta, aparece ahora como algo realmente distinto de ella: "De ninguna manera la esencia misma es la hipóstasis o la naturaleza la persona" (pág. 101) ¿Contradicción? ¿Rectificación? No, ciertamente. La hipóstasis-persona, como "todo" consta fundamentalmente de la naturaleza, pero la hipóstasis es algo más y denota aspectos distintos en el ser que no son ni están encerrados en el concepto de natura; por eso no es la hipóstasis. Destacada con todo vigor la inconvertibilidad de los conceptos de natura y per-

sona, el último artículo se aboca a "Lo propiamente hipostático" (pág. 112), es decir a lo que formalmente es la hipóstasis. Se encuentra esta formalidad en la subsistencia o consistencia. La hipóstasis añade sobre la naturaleza individualiza la subsistencia de la propia naturaleza; ni ésta, ni los accidentes particulares que la individualizan tienen de por sí consistencia propia, sino tan sólo la hipóstasis. Naturaleza y accidentes subsisten pero *en* la hipóstasis, son 'enhipóstatos'; sólo la hipóstasis tiene subsistencia, puede ser y existir, de suyo por sí misma.

Concluye la investigación con un precioso apartado sobre la unidad de la hipóstasis. La lógica separación que el análisis ha hecho de los elementos, podrían hacernos perder el verdadero concepto de hipóstasis o persona, atribuyéndolo a uno u otro de estos elementos, o formando con todos ellos un agregado por yuxtaposición. Nada más equivocado. Si los elementos existen, con su distinción y jerarquía, ellos son immanentes unos a otros, y se debe acentuar que la hipóstasis perfecta, es el todo formado por todas estas partes, completo, considerado como todo, idéntico a sí mismo: "La hipóstasis es como un principio inmanente a sí mismo. La hipóstasis es unidad, no tiene ninguna diferencia con respecto a sí misma. En esta unidad, alma y cuerpo no se distinguen, son hipostáticamente lo mismo, es decir, el hombre", (pág. 123-24).

La breve exposición que hemos presentado del contenido del libro dice suficientemente que el autor ha logrado adecuadamente el objetivo que se había propuesto: La noción de hipóstasis, como la entendió el Damasceno, queda precisada en todos sus elementos y en su unidad transcendente. El proceso perfectamente lógico y bien articulado de los capítulos nos lleva por etapas a la visión total apetecida. El autor no tiene intención crítica ni valorativa, sino simplemente expositiva del concepto del Damasceno: frecuentemente compara este pensamiento con los otros grandes Santos Padres —los Capadocios, San Máximo, Leoncio de Bizancio— que más contribuyeron a la dilucidación filosófico-teológica de este concepto crucial, y constata las coincidencias o diferencias entre S. Juan Damasceno y los demás Doctores. La abundante cita de Santos Padres que confluyen en el Damasceno ha motivado que el trabajo se denominase: *El Concepto de Hipóstasis en la Filosofía Patrística Oriental*. En verdad este título desconcierta al que termina de leer el libro, y sin duda rebasa las verdaderas intenciones de autor, que en ningún momento intenta hacer la evolución genética del concepto, al estilo de Regnon o Lebreton —"Des origines a..."—. Mucho más apropiado hubiera sido titular la obra: *El concepto de Hipóstasis según S. Juan Damasceno y los Santos Padres de quienes es tributario...* o algo semejante. Decimos: *El concepto de hipóstasis según S. Juan Damasceno*, y no *en la Filosofía* de S. Juan, porque el trabajo no sitúa y relaciona la hipóstasis "dentro de la filosofía general" del Damasceno. El primer capítulo: *Ser - Sustancia - Hipóstasis* no puede tomarse como una síntesis completa de la filosofía del Damasceno y, de todas maneras no se advierte una tensión orgánica entre las nociones desarrolladas allí y la hipóstasis como tal.

Si dentro del objetivo del autor, el esquema del libro está concebido con gran lógica y lucidez, el hecho de tener que examinar unos mismos textos bajo puntos de vista sutilmente diversos, lleva a repeticiones que hacen pesada la marcha del discurso y a veces dan margen a confusión. Esto conduce

también a ausencia de síntesis en algunas ocasiones, la cual es tan apreciable en trabajos de interpretación. Con un mayor esfuerzo y vigor que se hubiese empleado en profundizar y sintetizar las conclusiones que afloran de los pasajes examinados, se hubiera ganado mucho.

Pensamos que estas breves observaciones no quitan el valor relevante de la obra, que deberá ser tenida en cuenta por los que se interesan por los importantísimos problemas de la persona.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO C. M. F.

ENSAYO DE ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, por *José María de Estrada*, Club de Lectores, 204 págs., Buenos Aires, 1958.

Aborda E. en este libro el tema siempre árido y actual del hombre. Se trata de una obra "de intención didáctica", en que se recogen los frutos de un curso y de otros trabajos anteriormente publicados por el autor. Tal meta propuesta ha sido fácilmente alcanzada, en una exposición clara y sencilla, bien que el libro va mucho más allá y ofrece penetrantes observaciones y análisis también para los filósofos.

El primer capítulo se ocupa de la vida en sus diversos grados: vegetativo, sensitivo e intelectual. En ceñidas páginas expone E. los conceptos fundamentales de la posición aristotélico-tomista acerca del tema, superando una repetición escolar de sus tesis clásicas con una exposición repensada que les confiere todo su vigor, siempre actual.

En los capítulos siguientes, el autor se aplica al análisis de la vida espiritual específica del hombre, en algunas de sus principales manifestaciones: *el signo y el lenguaje, la verdad y la persona, el conocimiento poético y el arte*. Son éstos, indudablemente, los capítulos más medulosos y mejor logrados de la obra. No se trata en ellos de exponer ni mucho menos de fundamentar metafísicamente los múltiples aspectos de la vida y del ser de la persona, en su totalidad. La intención es más modesta: no es un tratado lo que ha querido escribir E., sino más bien un ensayo, que hace asomar al lector al tema de la persona en su vida espiritual propia desde alguna de sus dimensiones, precisamente las de preferencia del autor: *la filosofía del lenguaje y del arte*, sobre las cuales se había ocupado en trabajos anteriores.

Desde estas manifestaciones de la vida espiritual humana, E. intenta esbozar las líneas que configuran la antropología u ontología del hombre, como unidad substancial de materia y espíritu. El plano en que se coloca no es estrictamente el metafísico, sino más bien el del análisis de estas expresiones del espíritu en orden a fundamentar una metafísica del hombre y en este plano intermedio es donde E. se mueve con gran sagacidad y hondura, revitalizando y reactualizando el pensamiento tomista en toda su significación, a la vez que incorporando, en su luz, los aportes y observaciones de otras corrientes espiritualistas contemporáneas.

Su estudio acerca de signo y del lenguaje, de la intencionalidad, del concepto y del juicio, como signo y presencia intencional de la realidad y, especialmente, su estudio sobre el conocimiento poético, son realmente notables.

Lo interesante es que aún en los temas más abstrusos —como los del alcance significativo y real del concepto y de conocimiento poético— E. se mueve con una gran agilidad y claridad expositiva, realizada en un lenguaje elegante y ceñido a la vez, que trasunta sin dificultad lo complejo de su pensamiento a la vez que facilita su asimilación con una deleitable lectura.

En síntesis, no se trata de una *manual* ni tampoco de un *tratado* de filosofía sino de una *esbozo de antropología, llevado a cabo por el camino de una meditación penetrante en algunas de las principales manifestaciones de la vida del espíritu*.

En oposición a otros libros, que, con pretensiones antropológicas, se han quedado en un plano puramente fenomenológico sin llegar hasta el *ser* propiamente tal de la persona, el libro de E., que quiere detenerse en el análisis de algunas de las manifestaciones de la vida espiritual, sin intentar directamente una antropología metafísica, logra alcanzar con tanta objetividad su fin, que penetra desde él el *ser* del hombre y nos ofrece, en *esbozo*, una verdadera *ontología de la persona*.

De aquí que, pese a la modestia con que su autor lo presenta, en el *Prólogo*, el libro de E. representa una verdadera contribución, original dentro del pensamiento aristotélico-tomista, al esclarecimiento del tema de la vida y de la persona humana, que honra a la Filosofía y a la vez a las Letras argentinas.

En un elegante volumen, impreso por Colombo, el trabajo de E. está editado por el Club de Lectores.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

EL FILSOFAR COMO DECISION Y COMPROMISO, por *Alberto Caturelli*, Implants de la Universidad, Córdoba, 1958.

En esta obra, el joven filósofo cordobés, que en el último año ha publicado también *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia*, se propone, como lo señala al comienzo, no tratar acerca de la filosofía en general, sino del acto propio del filosofar, o sea de la filosofía en cuanto tarea y ocupación vital. Es así como el libro que comentamos —breve y profundo, de óptima estructura literaria— nos sitúa mediante una prosa directa, más intuitiva que argumentativa, en el corazón mismo del quehacer filosófico, y en los motivos que lleva al hombre a hacerse filósofo y a pensar filosóficamente sobre las cosas.

La actividad filosófica, implica siempre, pues, si es auténtica, comprometerse dedicadamente, íntegramente, en la develación del misterio de las cosas. Para el filósofo, las cosas, el ser, siempre se le presentan como novedoso, como sorprendente, como inaudito. Nada debe rehuir el auténtico filósofo, tanto

como los peligros de la rutina. Así, cada filósofo resulta haciendo su propia experiencia, su experiencia original, y es por ello también, él mismo, original en cuanto filósofo. Esto no quiere decir, claro está, que cada filósofo deba inventar un nuevo sistema y desconocer, como algo viejo y caduco, la tradición cultural filosófica que le precede. Esto, además de ser absurdo es imposible. La tradición envuelve al filósofo como a todo hombre y aún para negarla es menester servirse de ella.

No, lo que el autor sostiene es que para filosofar con autenticidad hay que reflexionar directamente sobre el ser, y que las mismas ideas recibidas, las mismas verdades ya descubiertas por otros, deben ser repensadas, revividas. Así la tradición no se pierde, se enriquece y se vivifica, evitándose la rutina, que a la larga entumece y anquilosa el pensar.

Por eso Caturelli inicia su libro con palabras que recuerdan aquello de Aristóteles, según lo cual en el principio del filosofar está la admiración. "Estas reflexiones —dice— no han nacido de la duda (por más que ésta no puede ser excluida nunca) sino del sencillo maravillarse ante las cosas. Porque ¿hay algo más maravilloso que el simple hecho de que *haya cosas*?". Y más adelante: "En realidad, quien ha perdido para siempre esa simplicísima capacidad de maravillarse ante las cosas, ha perdido para siempre toda posibilidad de filosofar de veras: quien, por ejemplo, se ha adherido a fórmulas muertas o ha hecho una "profesión" de la filosofía no puede ya maravillarse porque las cosas, el ser, para él, son cosas vanales y corrientes que no le incitan a la contemplación y al juicio: y contemplar es siempre mirar, juzgar, estimar, o como se indica en el "yo contemplo" latino (*specular*) se trata de un mirar desde una atalaya, de un espiar el espectáculo de las cosas, de un incansable sondear dentro del ser que me es interior".

De ahí que sea necesario establecer bien la diferencia —señala el autor— entre los discípulos y los epígonos cuando se trata de aquellos que siguen los pasos de un gran maestro. Los primeros son realmente filósofos, avanzan sobre un camino abierto por el maestro, viendo bien donde nisan, reflexionando, y ampliando, en la medida de sus propias fuerzas, el ámbito de visión de quien les ha precedido; los epígonos, en cambio, son meros seguidores, y adhieren más a la letra y a las fórmulas, que al pensamiento vivo del maestro. "Los discípulos crean; los epígonos repiten", dice.

Por eso "toda verdadera actitud filosófica, todo filosofar verdadero debe ser original"; es decir, que nace del filósofo, de su "concreto compromiso con el ser" aunque el filósofo haga suyas otras verdades ya descubiertas, ya anteriormente vistas y establecidas, pero que el filósofo las hará suyas, justamente, en cuanto repiense y re-descubre, digamos así, su sentido y razón. Nada pues más antifilosófico que la hueria repetición de fórmulas a las que se adhiere sin espíritu de convicción. "Se ve entonces, dice, que no basta ser profesor de filosofía ni poseer erudición suficiente para ser filósofo. Para serlo de veras es necesario esta experiencia originaria y que esta experiencia primaria de descubrimiento del ser no haya sido abandonada por la hueca comodidad de un concepto y de unas fórmulas que lo tienen todo aparentemente resuelto".

En los últimos párrafos de este pequeño pero denso libro, el autor, para quien el filosofar es algo congénito al ser del filósofo, se adentra ya en la dialéctica del ser y tiende las líneas de una explicación metafísica del ser como

"puro recibido", como "don". "Pero decir que el ser es recibido —sostiene— no significa hacer una distinción entre recipiente y recibido; no hay recipiente de mi ser; yo soy *puro recibido*; el ser *es* ser recibido y, por eso, no hay distinción entre el ser y su posibilidad de no ser como una posibilidad puesta al frente; el ser *es* esa posibilidad". Por eso la dialéctica del ser remite a un "allende de mi ser y el ser de los otros" con lo cual el autor, como explícitamente lo señala, entra en "contacto doctrinal con la religión de Zubiri".

Alberto Caturelli contribuye así, una vez más, brillantemente, al enriquecimiento de la bibliografía filosófica de nuestro país y a la de su propia obra personal, tan fecunda como valiosa.

JOSE MARIA DE ESTRADA

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE, por *Roger Vernaux*, Beauchesne, Paris, 1958, 204 págs.

Desde sus minuciosos estudios sobre el cristianismo de Renouvier (*Renouvier, disciple et critique de Kant y L'idealisme de Renouvier*), Roger Vernaux ha dedicado sus esfuerzos al esclarecimiento de vínculos ideológicos y de influjos intelectuales en los períodos más interesantes de la filosofía moderna. Fruto de esta labor son sus obras *Les origines cartésiennes et kantienues de l'idealisme français*, *La sincerité critique chez Descartes* y otras. En todas ellas se ha mostrado como un investigador objetivo y concienzudo, preocupado en descubrir la evolución y los parentescos del pensamiento de los filósofos estudiados, sin alterar jamás las ideas ajenas, pero sin dejar de advertir las fallas o contradicciones internas de que adolecen. A un trabajador de este estilo debe ser a la vez fácil y costoso redactar un texto de historia sin pretensiones de erudición y con exigencias de claridad y de sencillez. Fácil, por su conocimiento de lo tratado; costoso, por los forzosos esquematismos y simplificaciones a que obliga una obra de esta índole. Sin embargo ha logrado resumir en pocas páginas lo substancial de la filosofía moderna, tocando sólo los autores principales, exponiendo sus ideas con claridad y objetividad.

Junto a estos méritos de objetividad y claridad, hemos de subrayar la hazaña de centrar la exposición de los sistemas en torno a ciertos textos fundamentales. Sin descender a análisis exegeticos, Vernaux ha sabido hallar en cada caso el pasaje apropiado y característico. Así expone, en nueve capítulos, las ideas de Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff, el empirismo inglés, Kant, el idealismo alemán. Junto a muchos aciertos de detalle, reveladores de una larga familiaridad con estos filósofos, hemos de confesar haber hallado cierta falla en la perspectiva. Nos parece, dentro del cuadro de la obra, excesiva la importancia concedida a Pascal y a Wolff; en cambio el idealismo alemán sólo ocupa un tercio de la extensión concedida, con toda justicia a Kant. Por otra parte, aunque se trate de una obra histórica y no crítica, por tratarse de un texto, que ha de ser no sólo informativo sino también formativo, debería, a nuestro juicio, conceder más espacio a la valoración crítica de los diversos sistemas.

El balance de este manual arroja un saldo favorable: su claridad lo hace un excelente medio de iniciación en el pensamiento filosófico moderno, su objetividad habla altamente de la probidad de su autor, sus oportunas referencias ayudan a entrar en contacto directo con los pensadores estudiados. Las fallas de perspectivas que hemos creído necesario notar pueden explicarse por el público al cual se dirigen: estudiantes de filosofía y personas deseosas de una introducción en el complejo campo del pensamiento moderno. Esperamos la anunciada continuación de esta obra, la historia del pensamiento contemporáneo.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

CRONICA

ARGENTINA

—El 25 de enero de 1959, el Rector de la Universidad Católica Argentina, Monseñor Dr. Octavio N. Derisi fue nombrado *miembro correspondiente* de la Pontificia Academia Teológica Romana.

—El Estudio Dominicano de Buenos Aires acaba de publicar el Nº 1 de una Revista: "*Estudios Teológicos y Filosóficos*". Directores: R. González O. P. y A. García Vieyra O. P. Dirección: Deutscher Platz 422, Buenos Aires.

ITALIA

—En 1958 apareció la *Aquinas*, Revista de Filosofía, publicación trimestral de la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Lateranense. Los tres números que han llegado a nuestra redacción, nos colocan frente a una publicación de excelente calidad filosófica. Dirección: Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, Roma, Italia.

—Han aparecido los cinco primeros volúmenes de *Opere Complete di Giovanni Gentile*, programado en 59 volúmenes, y que publica Sansoni, Florencia. Nos ocuparemos de los volúmenes aparecidos en Sección Bibliografía de nuestra Revista.

INGLATERRA

—En octubre de 1958, falleció G. E. Moore, filósofo inglés de

excepcional importancia e influjo en la Filosofía del siglo XX. El fue el autor del célebre artículo del *Mind*: *The Refutation of Idealism* (1903). Sus obras posteriores se colocaron claramente en la línea del neo-realismo.

ESPAÑA

—El título del último libro de Juan Zaragüeta, publicado por el Instituto Luis Vives de Filosofía nos ahorra el comentario explicativo: *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica*. Prologado por Marañón, el libro se dedica al Cardenal Mercier, bajo cuyo magisterio filosófico se formó Zaragüeta.

—Del 31 de marzo al 5 de abril del año que corre, se tendrá en Madrid la *Vª Semana Española de Filosofía*. El tema: *La finalidad*, se escinde en los cinco apartados siguientes:

- 1) *Naturaleza y finalidad*
- 2) *Finalidad y vida.*
- 3) *Intencionalidad y finalidad.*
- 4) *Fin, bien y valor.*
- 5) *Historia y finalidad.*

—La Institución Fernando el Católico de la Diputación Provincial de Zaragoza anuncia para el 1-8-XI-59 la *IIIª Reunión de aproximación filosófico-científica*. Tema: *La materia*.

ESTADOS UNIDOS

—Ha aparecido el volumen XXXII de *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*. Corresponde a la XXXII Reunión anual habida el 8-9-IV-58 y que versó sobre el tema: *The role of the Christian Philosopher*.

—En febrero de 1958 falleció el conocido psicólogo americano Herbert S. Langfeld, que era además miembro de la Academia Pontificia de Ciencias.

—En la Universidad de Notre Dame (Indiana) se ha constituido un *Jacques Maritain Center*, destinado a estudiar y a divulgar las ideas del gran filósofo tomista.

—El VIII volumen de la *Philosophical Series* de *Duquesne Studies* es la versión inglesa de la obra de A. Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (1951).

FRANCIA

—Del 17 al 20 de mayo de 1959 se realizará en París el X Congreso de Sociedades de Filosofía de lengua francesa. Será dedicado a Henri Bergson, con ocasión del centenario de su nacimiento.

—Se acaba de publicar un *Lexique philosophique*, de G. d'Ockham, obra del conocido especialista L. Baudry. Editó Lthielleux.

—El 5 de febrero de 1958 falleció en Saint-Servan Monseñor Auguste Diès. Muy conocido por sus excelentes trabajos sobre Platón y por su edición crítica de los Diálogos Metafísicos en la colección Belles-Letres. En 1956 sus colegas, alumnos y amigos le ofrecieron un volumen *Mélanges de philosophie*

grecque. En 1943, fue elegido miembro del Instituto de Francia y de la Academia. Era considerado el mejor especialista francés en Platón.

ALEMANIA

—Del 1 al 2 de octubre de 1958 se realizó en Colonia la IX Reunión de Medievalistas. Dicha reunión se consagró al tema: *El mundo del Siglo XIV*.

BELGICA

—El conocido psicólogo belga André Ombredane falleció en París el 19 de setiembre de 1958. Autor de numerosos estudios, debemos señalar en especial sus trabajos sobre el lenguaje. El público de habla hispana lo conoce especialmente por sus colaboraciones en el *Nuevo Tratado de Psicología* de Dumas.

—El *Coloquio Internacional de Lógica* se realizó en Lovaina del 5 al 9 de setiembre de 1958. Presidió el Canónigo R. Feys. La reunión del 5 de setiembre se dedicó al tema: *Teoría de la definición*. Sobre *La sistematización* versó la del 6. Las restantes se ocuparon del tema más particular: *La definición y la sistematización rigurosa en el dominio de la ciencia jurídica*.

—Monseñor L. De Raeymaeker fue reelegido presidente de la *Unión de las Sociedades Católicas de Filosofía*, con sede en Suiza (Abadía de Einsiedeln).

—Al Canónigo Fernand Renouirte, fallecido el 1º de setiembre de 1958, le sucede, en sus cátedras de Filosofía de las Ciencias y Cosmología, M. Jean Ladrière.

LIBROS RECIBIDOS

- LA LITURGIA FUENTE DE VIDA, por Ludmig Fischer, Herder, Barcelona, 1958.
- PROBLEMAS ACTUALES DE LA APOLOGETICA, por Hermann Lais, Herder, Barcelona, 1958.
- SINTESIS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA, por Philip Hughes, Herder, Barcelona, 1958.
- LA ESTETICA DE SAN AGUSTIN, por P. Svoboda, Ed. Augustinus, Madrid, 1958.
- INTRODUCCION A LA ESTETICA, por Rosaura García Tudurí, Ed. In-sula S. A., La Habana, 1957.
- INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, por Mercedes y Rosaura García Tudurí, Ed. Lorie, La Habana, 1957.
- FILOSOFAR COMO DECISION Y COMPROMISO, por Alberto Caturelli, Córdoba, 1958.
- DONOSO CORTES, por Alberto Caturelli, Córdoba, 1958.
- LOGICA, por Rosaura García Tudurí, Ed. Lorie, La Habana, 1956.
- TEOLOGIA DEL APOSTOLADO DE LOS SEGLARES Y RELIGIOSOS LAICOS, por J. Sabater March, Herder, Barcelona, 1958.
- DISPUTACIONES METAFISICAS, por Alfonso Briceño, Univ. Central de Venezuela, 1955.
- EL DIALOGO DE LAS CULTURAS, por Víctor Massuh, Univ. Nacional de Tucumán, 1956.
- UNA METAFISICA DEL HOMBRE, por M. E. Valentié, Univ. Nacional de Tucumán, 1956.
- EN RETRAITE AVEC LE SACRE COEUR, por F. Charmot S. J., Editions du Cédre, 1957.
- SABER Y DIALECTICA, por B. Jasnowski, Ed. de la Universidad de Chile, 1957.
- EL CRISTIANISMO EN LA CRISIS DE OCCIDENTE, por Pedro V. Aja, Soc. Cubana de Filosofía, La Habana, 1953.
- EL NEO-NATURALISMO NORTEAMERICANO, por Patrick Romanell, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad autónoma de México, México, 1956.
- HISTORY AND LIBERTY, por A. Robert Caponigri, Henry Regnery Company, Chicago, 1955.
- METAPHYSICS FOR THE MANY A THOMISTIC INQUIRY INTO THE ACT OF EXISTING, por Charles A. Hart, Catholic University of America, Washington, 1957.
- FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA, por Karl Jaspers, Aguilar Ediciones, Madrid, 1958.
- INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA, por José I. Alcorta, Ed. Bosch, Barcelona, 1956.
- DICCIONARIO DE LA FILOSOFIA, 2ª edición, bajo la dirección de Walter Brugger, Herder, Barcelona, 1958.
- DALL'ESSERE ALL'ESISTENTE, por Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia, 1957.

- SER PARTICIPADO Y SER SUBSISTENTE EN LA METAFISICA DE ENRIQUE DE GANTE, por José Gómez Caffarena S. I., Roma, Analecta Gregorian, 1958.
- MIGUEL DE UNAMUNO Y JOSE ORTEGA Y GASSET, por Agustín Basave Jr., Ed. Jus, México 1950.
- ANALOGIA DE ATRIBUCION INTRINSECA Y ANALOGIA DEL ENTE SEGUN SANTO TOMAS, por Oscar A. Varangot, S. I. Pontificia Universidad Gregoriana, Buenos Aires, 1957.
- EL PROBLEMA DEL ABSOLUTO-RELATIVO EN LA FILOSOFIA DE L. LAVELLE, por Mateo Andrés S. J., Pontificia Universidad Gregoriana, Buenos Aires, 1957.
- NECESIDAD DE UNA COSMOVISION CATOLICA (Conferencia), por Enrique A. Ferreyra, Córdoba, 1958.
- MAPA DE LA VIDA, por F. J. Sheed, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958.
- EL HOMBRE Y SU PERSONALIDAD, por Peter Ciclic, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958.
- AUX SOURCES DE L'EXISTENTIALISME CHRETIEN, KIERKEGAARD (Nouvelle Edition), por Régis Jollivet, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958.
- PANORAMA DAS LITERATURAS DAS AMERICAS, VOL. 1 y 2, Edicao de Municipio de Nova Lisboa, Portugal, 1958.
- LOS VEINTE TEMAS QUE HE CULTIVADO EN LOS CINCUENTA AÑOS DE MI LABOR FILOSOFICA, por Juan Zaragüeta, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1958.
- ETUDES HEGGELIENNES-LES POINTS CAPITAUX SU SYSTEME, por F. Gregoire, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Luovain, 1958.

Editorial H E R D E R Librería

BUENOS AIRES

ACABAN DE PUBLICARSE:

Verbum Dei, vol. IV \$ 630.—

El primer Comentario a la Sagrada Escritura en lengua
española. Ahora completo. Tomos I a III c/u. \$ 540.—, IV .. „ 630.—

Ramírez, ¿Un orteguismo católico? „ 135.—

Suscríbase a la revista "ORBIS CATHOLICUS", Revista Iberoamericana
Internacional. 12 cuadernos anuales.

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44-9610

BUENOS AIRES

Acaba de publicarse:

ONTOLOGIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA

Por OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Un libro de 53 páginas grandes, hermosamente impreso \$ 20.—

A los suscriptores de SAPIETIA se les hace el 20 % de descuento

TRATADO DE EXISTENCIALISMO Y DE TOMISMO

Por OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Un volumen de 500 páginas, encuadernado \$ 300.—

"LA SISTESIS MAS COMPLETA QUE LA FILOSOFIA NOVISIMA HA TENIDO HASTA
AHORA EN LENGUA CASTELLANA" (CORNELIO FABRO en *Revista Neoscolástica de Filosofía
de Mídn*).

A los suscriptores de SAPIENTIA se ofrece con 10 % de descuento y
libre de gastos de envío.

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 80.— Número suelto: \$ 20.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Indice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)



LA INSTALACIÓN DE CONDENSADORES

en la industria aumenta la proporción de
corriente que se transforma en "trabajo
productivo".



**COMPAÑIA ARGENTINA
DE ELECTRICIDAD S. A.**

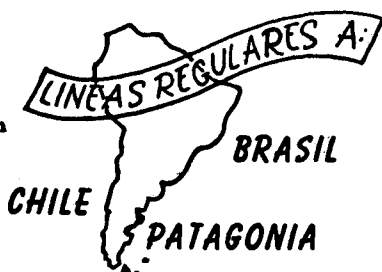


Santa Maria de Luján



San Juan Bosco

MODERNAS MOTONAVES



Santa Micaela



San Benito

SANTERIA LA ESPERANZA CERERIA

Ornamentos para Iglesias. Artículos en general para el Culto. Misales. Rosarios, Medallas, Estampas finas y Económicas. Velas de Cera y Estearina de nuestra acreditada marca "EUCARISTICA".

Buenos Aires

Piedras 515 — T. E. 34-1798

ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 8959

BUENOS AIRES

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO

Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI

Revista mensual de predicación. Año XXV/1

Suscripción anual:

Palestra del Clero: Liras 3.000

Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Casella Postale 135 - Via Oberdan. 6 C. C. P. n. 4815

ROVIGO - ITALIA

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATÓLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director:

Pbro. JORGE MEJIA

Anual \$ 100.— Semestral \$ 60.— Número suelto \$ 5.— Número atrasado \$ 6.—

Dirección y Administración:

ALSINA 840, 2º PISO

BUENOS AIRES

REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES
ESTUDIOS LULIANOS
(CUATRIMESTRAL)

Centrada en el Bto. Ramón Llull (Raimundo Lulio), en su época (siglos XIII y XIV)
y en la Historia del Lulismo

SECCIONES: Estudios, Notas, Textos, Fondos manuscritos lulianos, Bibliografía,
Movimiento científico luliano, Crónica.

INSTITUTO: "Maioricensis Schola Lullistica", del Consejo Superior de Investiga-
ciones Científicas.

DIRECTOR: S. Garcías Palou

PRECIO:

España 75 pts.
Extranjero 125 pts.

DIRECCION POSTAL:

ESTUDIOS LULIANOS
Apartado 17 - PALMA DE MALLORCA (España)

E D U C A R E

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: ALFONSO CERRETI

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PROVVEDITORATO AGLI STUDI

—

MESSINA

—

ITALIA

E S T U D I O S

CULTURA — FORMACIÓN — DOCUMENTACIÓN

Director:

HÉCTOR N. GRANDINETTI, S. J.

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

CALLAO 452

—

BUENOS AIRES

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH

REVISTA TRIMESTRAL INTERNACIONAL

—

Dirigida por MARVIN FARBER

con la colaboración de distinguidos especialistas americanos y extranjeros
Además de dar cabida a las tendencias filosóficas más importantes de todos los países, esta
revista dedica particular atención al movimiento fenomenológico. En 1944 inició la publicación
de una serie de traducciones de artículos rusos de filosofía y psicología y ha publicado las
actas de dos congresos Hispanoamericanos. Ha suscitado numerosas discusiones críticas y estu-
dios originales de filosofía teórica y práctica. La importancia de la revista en los diversos
campos de la investigación a que se dedica, la hace de un gran interés para un amplio
número de lectores.

Editada por la UNIVERSIDAD DE BUFFALO — Buffalo 14, Nueva York

Precio de la suscripción: 5 dólares por año.

Se pueden solicitar listas de las colaboraciones más importantes de cada número de la revista
desde su fundación en 1940.

GREGORIANUM

*Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus
Pontificiae Universitatis Gregorianae*

prodit quater in anno
integrum volumen sexcentas paginas excedit

SUBNOTATIO FIERI POTEST

apud Administrationem Commentarii:

ROMA, PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 (c. c. post. 1/22326)

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

diretta da *M. F. SCIACCA*

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA 176 — TORINO — ITALIA

XENIUM

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL DE FILOSOFÍA

Director: *Dr. ALBERTO CATURELLI*

Suscripción anual: \$ 40.—

Dirección y Administración:
DUARTE QUIRÓS 880, CÓRDOBA
ARGENTINA

LES ETUDES PHILOSOPHIQUES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Directeur: *GASTON BERGER*

173, BOULEVARD SAINT-GERMAIN,

PARIS (6°)

FRANCE

RASSEGNA DI PEDAGOGIA

Direttore:

GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS

VIA SPERONI, 17, PADOVA

—

ITALIA

THE NEW SCHOLASTICISM

Published quarterly by

AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION

20 HOPKINS PLACE, BALTIMORE 1, MARYLAND

—

U. S. A.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO - SCOLASTICA

*Publicata a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università
Cattolica del Sacro Cuore*

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PIAZZA S. AMBROGIO N. 9

—

MILANO

—

ITALIA

REVUE THOMISTE

Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie

ADMINISTRATION:

DESCLÉE DE BROUWER ET CIE, 22, QUAI AU BOIS, BRUGES

(BELGIQUE)

Editorial GUADALUPE

Calle Mansilla 3865

Suc. 25 Casilla 33

BUENOS AIRES

NOVEDADES

COLECCION COMPLETA DE ENCICLICAS PONTIFICIAS

Tomo I, en venta. Tomo II aparecerá dentro de pocos meses con la obra completa de Pío XII. Encuadernado los 2

Tomos \$ 1.205.—

PAGINAS DIFICILES DE LA BIBLIA (Antiguo Testamento).

E. Galbiatti-A. Piazza. Traducción de la III Edición Italiana, por Marcelino R. Miani C. M. F. Encuadernado „ 182.—

CUANDO VINO EL SALVADOR, por P. Pfannmüller „ 68.—

EL EXPLORADOR DEL MAR VERDE, por Félix Chiappini . „ 62.—

NUEVAMENTE EN VENTA

LA SAGRADA BIBLIA (Formato 10x16)

EXPLICADA PARA LA VIDA, por el Ilmo. Monseñor Prof. Dr.

Juan Straubinger. Tomo I, 4ª edición, 1033 páginas impresas en papel Biblia. *Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, I y II de los Reyes.* - Nº 101 Encuadernado en tela \$ 78.—

Tomo II, 5ª edición, 922 páginas. - *I y II Paralipómenos, Esdras, Nehemias, Tobías, Judit, Ester, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés.* - Nº 102 Encuadernado en tela „ 78.—

Tomo III, 4ª edición, 830 páginas. - *Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc.* - Nº 103 Encuadernado en tela „ 78.—

Tomo IV, 5ª edición, 896 páginas. - *Ezequiel, Daniel, Profetas Menores, I y II Macabeos.* - Nº 104 Encuadernado en tela „ 78.—

Tomo V. NUEVO TESTAMENTO, 9ª edición, 1120 páginas, con comentarios nuevos y considerablemente aumentados.

Nº 105 Encuadernado en tela „ 78.—

Nº 106 Enc. en cuero c/dorados „ 123.50

LA COLECCION COMPLETA DE 5 TOMOS

Nº 107 Encuadernado en cuero c/dorados \$ 617.50

Nº 108 Encuadernado en tela „ 390.—